جامعة حلب
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
قسم اللغة العربيّة وآدابها

العجائبيّ في مصنّفات ابن أبي الدّنيا

The Fantastic in Ibn Abi_ddunia's Books

بحث أُعدّ لنيل درجة الماجستير في اللغة العربيّة وآدابها

إعداد الطّالبة
بتول أحمد شيخ دبس

بإشراف الدّكتور
أحمد محمّد ويس
الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربيّة
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة – جامعة حلب

1432هـ

2011 م

جامعة حلب

كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة

قسم اللغة العربيّة وآدابها

العجائبيّ في مصنّفات ابن أبي الدّنيا

The Fantastic in Ibn Abi_ddunia's Books

بحث أُعدّ لنيل درجة الماجستير في اللغة العربيّة وآدابها

إعداد الطّالبة

بتول أحمد شيخ دبس

1432هـ

2011 م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء..

إلى مَن كانت بشراه من الرّحمة المهداة محمّد ﷺ :

"إنّ الملائِكَةَ لَتَضَعُ أجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ العِلْمِ رِضًا بمَا يَصْنَعُ"

رواه أبو داوود..

ريحانة شكر..

إلى الرّوح الّتي لا تفتأ تحتضن أرقي حتّى في أحلك المحَن وأقساها لتسموَ بي قرة عينٍ لها..

إليكَ؛ أبي

إلى الصّبر الجميل، إلى النّفس الّتي تلهج دعاءً مكلّلاً برجاءٍ ضياؤه سرُّ سعادتي..

إليكِ؛ أمّي

إلى النّجوم الغرّاء في سمائي، إلى الّذين حباني إيّاهم ربّي سندًا وعونًا، نتقاسم الحياة حلوَها وعلقمَها معًا..

إليكم؛ أخوتي

إلى اللّواتي معهنّ تُذلَّل صعاب العلم، وبهنّ يزدان صفوه رونقًا لنرقى هرم النّجاح ذروتَه وعلاه..

إليكنّ؛ صديقاتي

إليكم جميعًا.. أنثر من حنايا روحي رياحينَ شكرٍ ترتسم قبلةَ امتنانٍ على جباهكم.

بتول

قُدّم هذا البحث استكمالاً لمتطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربيّة وآدابها من كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة حلب.

تصريـح

أصرّح بأنّ هذا البحث "**العجائبيّ في مصنّفات ابن أبي الدّنيا**" لم يسبق أن قُبِل للحصول على أيّة شهادة، ولا هو مُقدّم حاليًّا للحصول على شهادة أخرى.

التاريخ ٩ / ٦ / ٢٠١١ م

الطالبة المرشّحة

بتول أحمد شيخ دبس

DECLARATION

It is Hereby declared that this work (**The Fantastic in Ibn Abi-ddunia's Books**) has not already been accepted for any degree, nor is being submitted concurrently for any other degree.

Date 9 / 6 / 2011

Batoul Sheikh Dibs

Candidate

– شهادة –

نشهد أنّ العمل الموصوف في هذه الرّسالة هو نتيجة بحث قامت به الطالبة المرشّحة: بتول أحمد شيخ دبس تحت إشراف الدكتور: أحمد محمّد ويس في قسم اللغة العربيّة من كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة حلب، وأيّ رجوع إلى بحث آخر في هذا الموضوع موثّق في النصّ.

التاريخ ٩ /٦ / ٢٠١١م

الطّالبة المرشّحة	الأستاذ المشرف على الدّراسة
بتول أحمد شيخ دبس	**الدّكتور أحمد محمّد ويس**

CERTIFICATE

We hereby certify that the work, described in this thesis, is the result of the candidate's owni investigation under the supervision of prof. Dr. Ahmad Weis, in the department of Arabic, Faculty of Arts and Humanities Aleppo, University .

Any reference to other researches on thies subject has been duly acknow ledged in the text.

Date :   / 6 / 2011

Candidate	Professor of studies
Batoul Sheikh Dibs	**Ahmad Weis**

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ٣/ ٧ / ٢٠١١م ، وأجيزت من قِبل:

- د. أحمد محمّد ويس
- د. جمانة رجب باشا
- د. سيرين سيرجيّة

University of Aleppo
Faculty of Arts and Humanities
Department of Arabic

THE FANTASTIC IN IBN ABI_DDUNIA'S BOOKS

A Dissertation subrmitted for the Master Degree of Arts and Humaities linguistics studies

Candidate
Batoul Ahmad Sheikh Dibs

Professor of studies
Ahmad Muhammad Weis

1432
2011

«وليسَ الخرقُ في تكذيبك ما لم يستبِنْ لك بَعدُ جليّتُه، دون الخرقِ في تصديقِكَ ما لم تَقُم بين يديك بيِّنَتُه، بل عليك الاعتصامُ بحبلِ التّوقّفِ، وإن أزعجَكَ استنكارُ ما يوعاهُ سمعُكَ، ما لم تُبرهَن استحالتُه لك. فالصّواب أن تسرّح أمثالَ ذلك إلى بقعةِ الإمكانِ، ما لم يذدْك عنه قائمُ البرهانِ»

"ابن سينا "

فهرس الموضوعات

جامعة حلب
كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة
قسم اللغة العربيّة وآدابها

العجائبيّ في مصنّفات ابن أبي الدّنيا

إعـداد الطالبة:
بتول أحمد شيخ دبس

١٤٣٢ هـ | ٢٠١١ م

جامعة حلب
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
قسم اللغة العربيّة وآدابها

العجائبيّ في مصنّفات ابن أبي الدّنيا

إعـداد الطّالبة:
بتول أحمد شيخ دبس

١٤٣٢ هـ | ٢٠١١ م

جامعة حلب
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
قسم اللغة العربيّة وآدابها

العجائبيّ في مصنّفات ابن أبي الدّنيا

إعـداد الطالبة:
بتول أحمد شيخ دبس

١٤٣٢ هـ | ٢٠١١ م

المقدّمة:

مهما تعدّدت الرّؤى ائتلافًا أو اختلافًا تظلّ الحقيقة جوهرًا واحدًا، وما يحوم حولها إنّما هو تمثّلاتٌ عرَضيّة لها، قد يتماسّ معها في جوهرها حينًا، أو يوازيها في شدّتها حائدًا عن جادّتها أحايين أُخَر.. والحدّ المشترك بينهما هو أنّ مَن يلتزم العرَض الزّائف نبراسًا له فإنّه لا يدري زيفَه، بل يعضّ عليه بنواجذه ويُخلص له بالقدْر الذّي يحبوه إيّاه مُلتزمُ الجوهر الحقيقيّ لجوهره، وتدريجيًّا تفقد الحقيقة موضوعيّتها لتغدو انعكاسًا صوريًّا محورُه اعتقادٌ ذاتيٌّ، ممّا يسوّغ استفاضة المذاهب والنِّحل في المجالات الإنسانيّة كافّة الفلسفيّة منها أو الإسلاميّة، الفنّيّة الجماليّة أو الرّياضيّة العلميّة.

وبين هذا وذاك؛ أي بين الجوهر الحقيقيّ والعرَض الزّائف ثمّة برزخٌ يقع على الحافَة بينهما، يأخذ من كلٍّ منهما بطرف، وترتسم تَبِعاته قلقًا وحيرةً مُلوِّنةً أفق الذّات المتأرجحة بين بين، بألوانٍ منفصمة عراها عن الألفة المعهودة.

وفي هذا البرزخ المُفعم بالمفارقات يشغل العجائبيّ حيّزه الوجوديّ، فيتوجّه إلى الذّات مثيرًا فيها تساؤلاتٍ جادّةً تُذكي قبس المعرفة الكامنة فيها، ويسمو بها إلى فضاءٍ يقينيٍّ على إثر رحلةٍ مشوبةٍ بمواجهاتٍ معرفيّةٍ صداميّةٍ تتغذّى من موارد الحقيقة تارةً واللّاحقيقة تاراتٍ أخرى.

ولمّا كان العجائبيّ _وهو مفهومٌ غربيّ النّشأة_ وقفًا على "التردّد ولا شيء سواه" بين قطبي الواقع والمتخيّل، فإنّنا لم نجد حرجًا في توجيهه وِجهةً مشرقيّةً ترود

ذروة النّسق الإسلاميّ في التّراث العربيّ، لكن مع تحوير مِحرك التّردّد لدى المنشأ الغربيّ، وذلك بما يتّسق والطّبيعة المعرفيّة للحضارة الوارد إليها..

والحقّ أنّ الحرجَ قد ارتفع عنّا، لمّا جانبَنا لَبسُ البدايات القلقة، إثر ما قدّمه الباحثون من جهودٍ جادّةٍ وثرّةٍ في محاولة إسقاط نموذج العجائبيّ الغربيّ على النّتاج العربيّ تراثِه وحداثته، لا يألون في ذلك جهدًا ترجمةً وتأليفًا، وبديهيٌّ أن تكون البدايات مع ترجمة المصطلح الغربيّ لتكوّن طريقًا مذلّلاً يؤمّه الدّارسون من كلّ حدبٍ وصوبٍ، يرومون انتهاجه في ما توافر لديهم من مادّةٍ يمكن أن تكون محطّةً له.

لكن لمّا كان العجائبيّ مفهومًا حديث الولادة، وترجمته قريبة عهد بنا، فإنّ ما طاله من دراساتٍ لا تفتأ تشكو ندرتها، على الرّغم من نوعيّتها وجدّتها؛ فقد ترجم (الصّدّيق بو علّام) عام (١٩٩٤م) كتاب (مدخل إلى الأدب العجائبيّ) لـ (تزفيتن تودوروف) والّذي يعدّ خلاصة الدّراسات الغربيّة السّابقة، ليكون مرجعًا أعلى ومثالاً مُحتذى ينسج الباحثون على منواله من بعده. وكان مِن أُوَل مَن احتذى حذو (تودوروف) في مقاربته الباحثُ (شعيب حليفيّ) في كتابه (شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة) الصّادر عام (١٩٩٧م)، وهو ما قدّمه أطروحةً للدّكتوراة قبل ذلك، وقد نشر فصلاً منه في مجلّة فصول عام (١٩٩٣م) بعنوان (مكوّنات السّرد الفانتاستيكيّ)، وفيه يتّخذ من الرّوايات مادّةً لفكّ الأسرار المنسوجة على النّول العجائبيّ. وفي عامي (٢٠٠٦م–٢٠٠٧م) صدر للباحث (لؤيّ خليل) دراستان هما على التّوالي: (تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث) و (عجائبيّة النّثر الحكائيّ_ أدب المعراج والمناقب)، وكانتا قد شكّلتَا مادّة أطروحته للدّكتوراة أيضًا، وبيّنٌ أنّ الدّراسة الأولى محاولةٌ في التّنظير العجائبيّ عند العرب، في حين أنّ الدّراسة

الثّانية شغلت الفسحة التّطبيقيّة، ومجالها أدب المعراج والمناقب عند (ابن عربيّ) أنموذجًا. وفي عام (٢٠١٠م) صدرت عن (الدّار العربيّة للعلوم) دراسة لـ (حسين علّام) معنونة بـ (العجائبيّ في الأدب من منظور شعريّة السّرد) قاربَ فيها تجلّيات العجائبيّ في رواية (ليلة القدر) لـ (الطّاهر بن جلون)، ويبدو أنّها أُنجزت قبل عام (٢٠٠٦م)؛ إذ يشكو الباحث من فوضى المصطلحات وينعى عدم وجود دراسات تحدّد العجائبيّ مصطلحًا ومفهومًا، ممّا يعني عدم اطّلاعه على دراسة (لؤيّ خليل)، ويتأكّد ذلك من خلال الاطّلاع على مصادر الدّراسة ومراجعها الّتي يعود أحدثها إلى ما قبل عام (٢٠٠٠م). وقبل ذلك صدر عام (٢٠٠٦م) عن منشورات جامعة قسنطينة دراسة بعنوان (العجائبيّ في أدب الرّحلات) للباحثة الجزائريّة (الخامسة علّاويّ) قاربَت فيها عجائبيّة رحلة (ابن فضلان)، لكن لم أستطع الوقوف عليها وإن كنتُ قد اطّلعت على ما كُتب عنها على الشّابكة، فضلاً عن بحثٍ للباحثة نفسِها نشرَته في مجلّة الرّاوي عام (٢٠٠٨م) بعنوان (الإرهاصات العجائبيّة في التّراث السّرديّ العربيّ).

وبعدُ فقد يُتساءل: ما الّذي يُسوّغ هذه الدّراسة في ظلّ دراساتٍ طالت المناقب والمعارج والرّحلات في التّراث العربيّ الإسلاميّ، وأخرى اهتمّت بالرّوايات الحديثة؟؟

ولعلّ الإجابة تتلخّص في الاهتمام بالتّراث العربيّ الإسلاميّ، الّذي يشرق رونقه تباعًا بمادّته الخام الّتي كلّما يمّم الباحثون فكرهم شطرها ألفوا مادّةً ثرّةً غنّاء ومعينًا عذبًا لا ينضبُ عطاؤه، ولا سيّما ما كان منه في الحقبة العبّاسيّة بخاصّةٍ. وقد آثرتُ أن تكون مادّة البحث مصنّفات لـ (ابن أبي الدّنيا) لما اشتملَت عليه من أخبار تمثّل لبّ العجائبيّ وحقيقته في سرودٍ هي أقرب إلى القصّ الدّينيّ منه إلى

الصّوفيّ الّذي يمّم (لؤيّ خليل) شطره، بالإضافة إلى أنّ تلك المصنّفات لم يسبق لأحدٍ، بحسب اطّلاعي، أن اتّخذها محورًا لدراسةٍ نقديّةٍ أدبيّةٍ.

وتبعًا لذلك، فقد تراوحت مصادر الدّراسة بين المصنّفات التّراثيّة والكتب الحديثة، أمّا التّراثيّة فقد تمثّلَت في مادّة البحث (مصنّفات ابن أبي الدّنيا) بالإضافة إلى كتبٍ أمّاتٍ في تخصّصها استدعت الدّراسةُ العودة إليها، وأمّا المصادر الحديثة فقد انصبّت في ما سلف من دراساتٍ مرتبطةٍ بالعجائبيّ تنطلق منها، فتأخذ بعض طروحاتها وتذر بعضها الآخر وفقًا لما يتناغم ومادّتها البحثيّة، بالإضافة إلى كتب نقديّة حديثة توسّلَت بها الدّراسة في سبيل الوصول إلى فهم معمّقٍ وجادٍّ قدر الطّاقة.

وأمّا عن المنهج الدّرسيّ فقد استدعت طبيعة البحث اعتماد المنهج الاستقرائيّ الوصفيّ التّحليليّ بعامّة، فضلاً عن عقد الموازنات بين الأشباه والنّظائر لا سيّما في الفصل الأوّل منه، والاتّكاء على بعض أدوات البنيويّة السّرديّة بخاصّة في الفصلين التّاليين من خلال استقراء النّصوص وانتقاء ما يمكن أن ينضوي منها في كنف العجائبيّ، ومن ثمّ توصيفه وتبويبه بحسب "الثّيمة" (الموضوعة) الّتي تجمع متفرّقاته.

وهكذا فقد توزّع البحث على مدخل تمهيديّ تليه ثلاثة فصول، تتوّجها مقدّمة، وتذيّلها خاتمة.

أمّا المدخل فقد عرّفتُ فيه بـ (ابن أبي الدّنيا) حياته، ومصنّفاته، وشيوخه الّذين تلقّى العلم عنهم، فضلاً عن تلامذته الّذين أخذوا العلم عنه وقاموا برواية أخباره..

يلي هذا المدخلَ الفصلُ الأوّلُ الّذي خصصتُه بمحاولةٍ تنظيريّةٍ للعجائبيّ، فعرضتُ فيه للمفاهيم والمصطلحات الحافَة به والمشكّلة لأجناس مغايرة له، ومتقاربة معه في آنٍ معًا، كما حاولتُ الوقوف على حدّي العجائبيّ وهما قضيّة التّردّد الّتي بها ينماز العجائبيّ من سواه، والتّفسير الّذي يقود العجائبيّ إلى بؤرة التّلاشي.

في حين انفرد الفصل االثّاني بدراسة (موضوعات العجائبيّ في مصنّفات ابن أبي الدّنيا) حيث رصدتُ مظاهر العجائبيّ في تلك المصنّفات، وحدّدتها في ثلاثة: (التّواصل بين العوالم، وثنائيّة الدّعاء/ الخرق، والتّحوّل)، وقد قصدت بالعوالم العالمَ المادّيّ المحسوس وعالمَ الغيب والبرزخ (الموتى، الملائكة، الجن)، وأمّا ثنائيّة الدّعاء/ الخرق، فرصدتُ فيها المتواليات السّرديّة للمتلازمة المذكورة، وأردتُ بالتّحوّل ما يلحق الذّات أو الموضوع في الخبر السّرديّ من تغيّرات تُجاوز المألوف المعتاد في الحياة، ولها مظهران: تحوّل في صفة الأعيان وتحوّل في صفتَي الزّمان والمكان.

وأمّا الفصل الثّالث (وظائف العجائبيّ)، فهو مخصّص لما يقدّمه العجائبيّ من وظائف، وقد ارتأيت أن أجعلها في ثلاث جزئيّات: وظائف دينيّة تتحدّد في (الإخبار بأحوال ما بعد الموت، والإخبار بأحوال ذوي الفضل، والعون، والتّرغيب، والتّرهيب)، ووظائف اجتماعيّة تلخّصت في (أداء الحقوق، ومعالجة الآفات الاجتماعيّة)، ووظائف سرديّة رأيتُ أن أعرض لها من خلال التّمييز بين وظيفة السّرد ووظيفة السّارد.

واختُتمت الدّراسة بخاتمة لخّصت النّتائج الّتي وصلت إليها، ومن ثمّ أوردتُ ثبتًا بالمصادر والمراجع.

وبعدُ، فأحسب أنّني حاولت بذل جهدٍ بحثيٍّ جادٍّ يتغيّا مقاربة الكمال، فإن أصبتُ فهذا توفيق من الله، وفضلٌ أعيا عن شكره، وإن حدثُ عن ذلك تارةً فأحسب أنّه من نفسي، وحسْبي أنّي لم أقصد.

وأخيرًا فلا يسعني إلّا أن أتقدّم بأسمى آيات الشّكر والاحترام لكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة حلب بطاقاتها العلميّة والإداريّة كافّة ممثّلةً بعميدها (أ.د.عيسى عليّ العاكوب)، وأخصّ بالشّكر قسم اللّغة العربيّة رئيسًا وأعضاءً.

ولايفوتني هنا في هذا المقام أن أشيد بشكرٍ كريمٍ لأستاذٍ أحسَب أنّ كلية الآداب لم تعرف له مثيلاً علمًا واحترامًا وتواضعًا إنّه العالِمُ الحاضرُ الغائبُ الأستاذ الدّكتور عصام قصبجيّ رحمه الله وأكرم مثواه.

ولعلّ الشّكر الأوفى موصولٌ إلى الأستاذ المشرف (د. أحمد محمّد ويس) الّذي عرفتُ فيه جِدّ الباحث ورأفة العالم وسماحته، إذ لم يألُ جهدًا في الارتقاء بسويّة البحث، وتقويم زلّاته وعثراته، فضلاً عن رفد البحث بمصادر لم يكن ليكتب لي الوصول إليها إلّا بشقّ الأنفس، فجزاه الله عنّي خير الجزاء وأوفاه.

كما أتقدّم بأرقى آيات الشّكر والعرفان إلى الأستاذتين الكريمتينن: الدّكتورة جمانة رجب باشا والدّكتورة سيرين سيرجيّة اللّتين وسّعتا لبحثي هذا فُسحةً في وقتهما الّذي أكاد أوقنُ أنّه بات يضيق مع المشاغل الكثيرة والأعباء المتعدّدة، فتكرّمتا على البحث بجهدٍ، أحسَب أنّه ليس بيسير قراءةً وتقويمًا، فجزاهما المولى عنّي من كلّ خير...

والحمد لله ربّ العالمين

المدخل

ابن أبي الدّنيا القرشيّ

أ_ حياته

ب_ مصنّفاته

ابن أبي الدّنيا (٢٨٢ هـ)

أ- حياته:

هو أبو بكر، عبد الله بن محمّد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدّنيا القرشيّ الأمويّ البغداديّ. نسبته إلى جدّه الثّالث، وكان مولى بني أميّة[١]، وُلد سنة ثمان ومئتين، وكانت وفاته سنة اثنتين وثمانين ومئتين[٢]، ويروي القاضي أبو الحسن عن وفاته قوله: «وبكرتُ إلى إسماعيل بن إسحاق القاضي يوم مات ابن أبي الدّنيا، فقلتُ له: أعزّ الله القاضي، مات ابن أبي الدّنيا، فقال: رحم الله أبا بكر، مات معه علم كثير، يا غلام! امضِ إلى يوسف حتّى يصلّي عليه، فحضر يوسف بن يعقوب فصلّى عليه في الشّونيزية...، [وقيل: إنّ] ابن أبي الدّنيا مات في جمادى الأوّل سنة إحدى وثمانين»[٣].

ولعلّ مقولة القاضي فيه «مات معه علم كثير» لم تأتِ هكذا سدًى، إذ تصدح كتب التّراجم بشهادات تسِمُه بالخير والصّلاح مع وفرة العلم والدّين، يقول فيه (ابن كثير): «وكان ثقةً صدوقًا، حافظًا، ذا مروءة»[٤]، وقال فيه (صالح بن

---

١) ينظر: الرّازي، عبد الرّحمن بن أبي حاتم (٣٢٧هـ): كتاب الجرح والتّعديل، ط١ دار الكتب العلميّة، القاهرة، ١٩٥٣م. ج٥ ص١٦٣. والذّهبيّ، أبو عبد الله شمس الدّين (٧٤٨هـ): كتاب تذكرة الحفّاظ، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (د. ت). ج٢ ص٦٧٧-٦٧٨

٢) ينظر: الكتبيّ، ابن شاكر (٧٦٤هـ): فوات الوفيات، تح: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٥١م. ج١ ص٤٩٤

٣) الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن عليّ: تاريخ بغداد، ط١ المكتبة العربيّة، القاهرة، ١٩٣١م. (طبع هذا المجلّد على أصل دار الكتب المصريّة بعد معارضته على نسخة الصميصاطية) ج١٠ ص٩٠-٩١. وينظر: المزّيّ، جمال الدّين: تهذيب الكمال، تح: بشّار عوّاد معروف، ط١ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٢م. ج١٦ ص٧٧

٤) البداية والنّهاية ومعه نهاية البداية والنّهاية في الفتن والملاحم، تح: يوسف الشّيخ محمّد البقاعيّ، ط٢ دار الفكر، ١٩٩٧م. ج٧ ص٤٥٠

محمّد): «صدوق»[١]، وقد ترجم له (ابن تغري بردي) بأنّه «كان عالمًا، زاهدًا، ورِعًا، عابدًا... واتّفقوا على أمانته»[٢]، وذكره (الإمام الذّهبيّ) على أنّه «المحدّث العالم الصّدوق»[٣]، وهو «صاحب التّصانيف المشهورة ومؤدّب الخلفاء»[٤]؛ قد صنّف في كلّ فنّ كان في عصره، فهو «المشهور بالتّصانيف الشّائعة الذّائعة في الرّقائق وغيرها، وهي تزيد على مئة مصنّف، وقيل: إنّها نحو الثّلاثمئة مصنّف»[٥]، وقد قال فيه (الكتبيّ): «وهو أحد الثّقاة المصنّفين للأخبار والسّير، وله كتب كثيرة تزيد على مئة كتاب»[٦]، وقد وصف (ابن تغري بردي) ما ألّفه (ابن أبي الدّنيا) بقوله: «وله التّصانيف الحسان، والنّاس بعده عيال عليه في الفنون الّتي جمعها، وروى عنه خلق كثيرون»[٧]، ويصف (الذّهبيّ) مصنّفاته بأنّها «كثيرة جدًّا، وفيها مخبّآت وعجائب»[٨]، وإنّما كان لـ (ابن أبي الدّنيا) في تصنيفه، أي جمعه للأخبار وتنسيقها ضمن موضوع شامل نهجٌ واضحٌ ارتسمه في تجميعه، قد أفصح عنه (ابن الجوزيّ) بقوله: «وكان يقصد أحاديث الزّهد والرّقائق، وكان لأجلها يكتب عن

١) العسقلانيّ، شهاب الدّين (٨٥٢هـ): تهذيب التّهذيب، تح: إبراهيم الزّيبق وعادل مرشد، ط١ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٦م. ج٢ ص٤٢٤

٢) النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والتّرجمة، القاهرة، (د. ت). ج٣ ص٨٦

٣) كتاب تذكرة الحفّاظ، ج٢ ص٦٧٧

٤) المصدر السّابق، ج٢ ص٤٢٤

٥) ابن كثير الدّمشقيّ، أبو الفداء: البداية والنّهاية، ج٧ ص٤٥٠

٦) فوات الوفيّات، ج١ ص٤٩٤

٧) النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٣ ص٨٦

٨) سير أعلام النّبلاء، تح: عليّ أبو زيد، ط٩ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٣م. ج١٣ ص٣٩٩

البرجلانيّ، ويترك عفّان بن مسلم، وكان ذا مروءة، ثقةً، صدوقًا، صنّف أكثر من مئة مصنّف في الزّهد»[١].

وقد كان في التزامه (البرجلانيّ البلخيّ) والأخذ عنه مأخذ تجريحيّ أخذه عليه من عاصره أو جاء بعده[٢].

وأمّا عن نظرة المحدثين إليه فإنّ (صلاح الدّين المنجّد) الّذي قام بتحقيق (معجم مصنّفات ابن أبي الدّنيا) يأسف لندرة الدّراسات المهتمّة بمصنّفاته، فهو لا يزال مجهولاً من قبل الدّارسين على الرّغم من مصنّفاته الوفيرة، فضلاً عن أنّه اشتهر بميزتين انفرد بهما عن سواه، أولاهما: أنّه في تصنيفه كان «أوّل من أنشأ مذهب التّصوّف الإسلاميّ مستندًا إلى القرآن والحديث النّبويّ»[٣]، والأخرى أنّه «ألّف الكثير من كتب الأخبار المتعلّقة بحوادث القرن الأوّل من الهجرة»[٤].

وإذا ما أردنا أن نعرف المزيد عن مسيرة حياة (ابن أبي الدّنيا)، فإنّنا سنجد كتب التّراجم والسّير تشير إلى أنّه كان مقرّبًا من الخلفاء والولاة القائمين على شؤون الدّولة والحكم في زمنه، وكعادة الخلفاء في الاستعانة بذوي العلم والثّقافة والأدب لتربية أبنائهم ولاةِ العهد، فقد كان لـ (ابن أبي الدّنيا) نصيبه من ذلك، حيث أدّب عددًا من أبناء الخلفاء، منهم (المكتفي) الذّي تذكر كتب التّراجم حادثة له معه

---

١) المنتظم في تاريخ المم والملوك، تح: محمّد عبد القادر عطا_ مصطفى عبد القادر عطا، ط١ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢م. ج١٢ ص٣٤١

٢) ينظر: المزّيّ، جمال الدّين: تهذيب الكمال، ج١٦ ص٧٧، وابن كثير، أبو الفداء: البداية والنّهاية، ج٧ ص٤٥٩، والعسقلانيّ، شهاب الدّين: تهذيب التّهذيب، ج٢ ص٤٢٤، والخطيب البغداديّ: تاريخ بغداد، ج١٠ ص٩٠

٣) مؤلّف مجهول، معجم مصنّفات ابن أبي الدّنيا، تح: صلاح الدّين المنجّد، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، مج٤٩، ١٩٧٤م. ص٥٨٠

٤) المصدر السّابق، ص٥٨٠

تقول: «أخبرنا أبو ذرّ القاسم بن داود، حدّثني ابن أبي الدّنيا، قال: دخل المكتفي على الموفّق، ولوحه بيده، فقال: ما لك، لوحك بيدك؟ فقال: مات غلامي واستراح من الكتاب، قال: ليس هذا من كلامك، كان الرّشيد أمر أن يعرض عليه ألواح أولاده، فعُرضت، فقال لابنه: ما لغلامك ليس لوحك معه؟ قال: مات واستراح من الكتاب، قال: وكأنّ الموت أسهل عليك من الكتاب؟ قال نعم، قال فدع الكتاب. قال ثمّ جئته، فقال: كيف محبّتك لمؤدّبك؟ قلت: كيف لا أحبّه، وهو أوّل من فتق لساني بذكر الله، وهو مع ذاك إذا شئت أضحكك وإذا شئت أبكاك، قال: يا راشد! أحضرني هذا، قال فأحضرني [والمتكلّم هنا ابن أبي الدّنيا]، ثمّ ابتدأت في أخبار الخلفاء ومواعظهم، فبكى بكاءً شديدًا، قال: وابتدأتُ فذكرتُ نوادر الأعراب، فضحك ضحكًا كثيرًا، ثمّ قال لي: شهّرتني، شهّرتني»[١]، ولعلّ لهذه الحادثة أثرًا في شهرة (ابن أبي الدّنيا) بميزة هي هبة لا تسنح إلاّ لمن اختصّهم الله بالقدرة على إثارة المتلقّين إثارة مزدوجة تضحك تارة وتبكي أخرى، حتّى قيل عنه: «وكان إذا جالس أحدًا، إذا شاء أضحكه وإذا شاء أبكاه»[٢].

ومن الطّرائف الّتي حصلت له خلال تأديبه أبناء الخلفاء، ما يذكره عن موقف له مع (المكتفي) أيضًا، يقول: «كنتُ أؤدّب المكتفي فأقرأته يومًا كتاب "الفصيح" فأخطأ، فقرصتُ خدّه قرصةً شديدة وانصرفت، فلحقني رشيق الخادم، فقال: يقال لك: ليس من التّأديب سماع المكروه، [فقلت:] سبحان الله! أنا لا أُسمع المكروه غلامي ولا أمتي، قال: فخرج إليّ ومعه كاغد، وقال: يقال لك: صدقتَ يا

---

١) الذّهبيّ، شمس الدّين: تذكرة الحفّاظ، ج٢ ص٦٧٨، وينظر: الخطيب البغداديّ: تاريخ بغداد، ج١٠ ص٨٩-٩٠

٢) الكتبيّ، ابن شاكر: فوات الوفيات، ج١ ص٤٩٥

أبا بكر، وإذا كان يوم السّبت تجيء على عادتك، فلمّا كان يوم السّبت، جئت، فقلتُ: أيّها الأمير! تقول عنّي ما لم أقل؟ قال: نعم يا مؤدّبي، مَن فعل ما لم يجب، قيل له ما لم يكن»[١].

وبديهيّ أن يتلقّى كلّ ذي علم علمَه عن علّامة يفوقه قدرًا، والسّؤال الّذي قد يراود المطّلع على حياة (ابن أبي الدّنيا) وشهادة المترجمين فيه ومصنّفاته الكثيرة، هو من أين حصّل علومه تلك، وكيف تسنّى له جمع كلّ تلك الأخبار المحتواة في ما يزيد على مئة مصنَّف، كما سنعرض فيما بعد، ولعلّ في ما يقدّمه (المزّيّ) بعضًا ممّا قد يشفي غليل السّؤال، إذ يذكر في ترجمته لـ (ابن أبي الدّنيا) ما ينيف عن المئة شيخ من شيوخ عصره أخذ عنهم الأخبار، وقد ذكر أسماءهم مرتّبة بحسب التّرتيب الهجائيّ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:[٢]

إبراهيم بن دينار البغداديّ	أحمد بن إبراهيم الموصليّ	أزهر بن مروان الرّقاشيّ
تميم بن المنتصر	ثابت بن أحمد الخزاعيّ	الجرّاح بن مخلد البصريّ
حاجب بن الوليد الأعور	خالد بن خداش	داود بن عمرو الضّبّيّ
رجاء بن مُرجّى الحافظ	روح بن الفرج البغدادي	زياد بن أيّوب الطّوسيّ
زهير بن حرب	سُريج بن يونس	سعيد بن سليمان الواسطيّ
شجاع بن الأشرس	صالح بن حكيم البصريّ	عبّاد بن موسى الخُتليّ
الفضل بن زياد الدّقّاق	القاسم بن بشر بن معروف	القاسم بن محمّد بن أبي شيبة

١) المصدر السّابق، ج١ ص٤٩٥

٢) ينظر: تهذيب الكمال، ج١٦ ص٧٢-٧٤

محمّد بن إسماعيل البخاريّ	محمّد بن سعد كاتب الواقديّ	نوح بن حبيب القومسيّ
هارون بن عمر القرشيّ	الهيثم بن خارجة	واصل بن عبد الأعلى الكوفيّ
الوليد بن سفيان البصريّ	يحيى بن يوسف الزّمّيّ	يوسف بن موسى القطّان

ويذهب (الذّهبيّ) إلى أنّ (ابن أبي الدّنيا) في تصنيفه «يروي عن خلق كثير لايُعرفون، وعن طائفة من المتأخّرين كـ يحيى بن أبي طالب...، لأنّه كان قليل الرّحلة، فيتعذّر عليه رواية الشّيء، فيكتبه نازلاً وكيف اتّفق»[١]، ولا أدري هنا كيف يستقيم رأيه هذا مع ما ذكره في (التّذكرة)، وما شُهد له به من الصّدق والثّقة.

وأمّا مَن روى عن (ابن أبي الدّنيا) فهم كثيرون، وقد ذكرهم صاحب (تهذيب الكمال) مرتّبين بحسب التّرتيب الهجائيّ أيضًا، نذكر منهم:

ابن ماجه	إبراهيم بن موسى بن جميل الأندلسيّ	أحمد بن محمّد بن إبراهيم الصّحّاف
أحمد بن محمّد بن سعيد ابن عقدة	إسحاق بن محمّد بن إسحاق الكسائيّ	أيّوب بن سليمان بن بنّة الرّازيّ
الحارث بن محمّد بن أبي أسامة	الحسين بن القاسم الكوكبيّ	خلف بن محمّد بن،..مالك بن دينار
العبّاس بن موسى بن إسحاق الأنصاريّ	عبد الرّحمن بن أبي حاتم الرّازيّ	ابن المرزبانيّ الجلاب الهمذاني

١) سير أعلام النّبلاء، ج١٣ ص٣٩٩

ب- مصنّفاته:

مرّ بنا في ترجمته ما يشهد له بكثرة تصانيفه، المشتملة في أغلبها على الزّهد والرّقائق، وفي بعضها "عجائب" ممّا يشكّل مادّةً ثرّةً يخوض فيها العجائبيّ بامتياز، وذلك بانتمائها إلى النّصوص شبه الكراميّة، وقد أحصى (صلاح الدّين المنجّد) في تحقيقه لمعجم المصنّفات مئة وثمانية وتسعين كتابًا، طُبِع بعضُها، ولايزال بعضها الآخر مخطوطًا.

ومن خلال تصفّح المكتبة العربيّة وجدتُ أنّها زخرت بالعديد من الكتب المنسوبة إلى (ابن أبي الدّنيا) والمحقّقة تحقيقًا جيّدًا، ولعلّ أحدثها ما أصدرته (المكتبة العصريّة) في (بيروت) تحت عنوان (موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا)، وقد ضمّت ما يقرب من سبعين كتابًا في ثمانية مجلّدات، بلغ عدد صفحاتها قريبًا من الأربعة آلاف صفحة، وقام بتحقيقها مجموعة من المحقّقين، هم:

زياد حمدان، عبد الحميد شانوحة، محمد حسام بيضون، محمد السعيد بن بسيوني زغلول، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، يسرى عبد الغني عبد الله.

أمّا المجلّد الأوّل ففيه:

- كتاب اليقين
- حسن الظنّ بالله
- كتاب التّوكّل على الله
- الإخلاص والنّيّة
- كتاب الورع

- التّهجّد وقيام الليل
- فضائل شهر رمضان
- الرّضا عن الله
- الشّكر لله عزّ وجلّ

والمجلّد الثّاني فيه:

- الحُلُم
- الفرج بعد الشّدّة
- كتاب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر
- كتاب القناعة والتّعفّف
- كتاب مجابي الدّعوة
- الأولياء
- كتاب الهواتف
- كتاب المتمنّين

والمجلّد الثّالث فيه:

- كتاب المنامات
- كتاب الرّقّة والبكاء
- كتاب الهمّ والحزن
- كتاب قصر الأمل
- كتاب التّوبة
- مكارم الأخلاق
- التّواضع والخمول

والمجلّد الرّابع فيه:

- الصّبر
- الجوع
- كتاب قضاء الحوائج
- المرض والكفّارات
- الغيبة والنّميمة
- العقوبات
- مكائد الشّيطان

المجلّد الخامس:

- كتاب ذمّ الدّنيا
- ذمّ الكذب
- ذمّ البغي
- ذمّ المسكر
- كتاب ذمّ الملاهي
- كتاب المحتضرين
- كتاب ذكر الموت

المجلّد السّادس:

- كتاب الاعتبار
- كتاب القبور

- كتاب الأهوال
- كتاب من عاش بعد الموت
- صفة الجنّة
- صفة النّار
- كتاب العقل وفضله
- كتاب العزلة والانفراد

المجلّد السّابع:

- الصّمت وآداب اللسان
- إصلاح المال
- مداراة النّاس
- كتاب العمر والشّيب

المجلّد الثّامن:

- كتاب العيال
- كتاب الإخوان
- كتاب الأشراف
- كتاب كلام اللّيالي والأيّام
- كتاب مقتل الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب
- كتاب المطر والرّعد والبرق والرّيح
- كتاب قرى الضّيف
- كتاب اصطناع المعروف

- كتاب الوجل والتّوثيق بالعمل.

وتجدر الإشارة أخيرًا إلى التّمييز بين مخطوط (العظمة) المنسوب إلى (ابن أبي الدّنيا)، والّذي لم أستطع الوقوف عليه، وبين مخطوط يحمل الاسم نفسه، قام (كمال أبو ديب) بتحقيقه ونشره في كتاب (الأدب العجائبيّ والعالم الغرائبيّ)، يظنّ أنّ مؤلّفه أحد اثنين: (ابن أبي الدّنيا) أو (أبو العبّاس عبد الله بن جعفر القمّيّ الشّيعيّ)[١]، ولدى الاطّلاع على بعض المخطوطات ذات الاسم نفسه ومقابَلَتها بالكتاب المُحقّق وجدتُ أنّ ما حقّقه (أبو ديب) هو مخطوط لـ (ابن حبّان البستيّ) المتوفّى عام (٣٥٤هـ)، إذ المتن نفسه، وهو مصدّر بنسبته إليه[٢]. ولذا فقد استبعدتُ الكتاب المحقّق من الدّراسة على الرّغم من غناه بالأحداث والأوصاف العجائبيّة.

---

١) ينظر: الأدب العجائبيّ والعالم الغرائبيّ، ط١ دار السّاقي، بيروت، ٢٠٠٧م. ص٦٥

٢) ينظر: موقع معهد الثّقافة والدّراسات الشّرقيّة بجامعة طوكيو على الشّابكة، حيث تمّ تحميل المخطوط بعد تصويره ضوئيًّا.

الفصل الأوّل

العجائبيّ _ مقاربة وتصوّرات

المفاهيم الحافَة بالعجائبيّ:

- الأسطوريّ والخرافيّ
- العجيب والغريب

العجائبيّ _ مقاربات وحدود:

- المقاربات النّقديّة
- الحدود:
  - التّردّد
  - التّفسير:
    - الحقيقيّ
    - غير الحقيقيّ

المفاهيم الحافة بالعجائبي:

- **الأسطوريّ والخرافيّ:**

لعلّ الأسئلة الوجوديّة الملحّة الّتي شغلت الإنسان البدائيّ (مَن أنا؟ لماذا وُجدتُ؟ مَن أوجدني وأوجد الكون من حولي؟) قد تلقى بذرةَ الإجابة عنها في نهج العبارة الّتي نُقشت على واجهة معبد أثينا "أيّها الإنسان، اعرف نفسك بنفسك" فانسالت المعرفة في تيّارين: أحدهما يفيض بمعرفة منهجيّة مثّلها الفلاسفة والعلماء، والآخر _وهو الأسبق_ يصحّ أن يُوسم بأنّه تفكيرٌ عفويٌّ، فهو ليس معرفةً بالمعنى الاصطلاحيّ، بقدر ما هو محاولات طفوليّة وتصوّرات عفويّة لتساؤلات فطريّة. فقد أرّقت فكرة الموت (جلجامش Gilgamesh)، فقضى عمره يبحث عن إكسير الحياة وزهرة الخلود، لكنّه قضى نحبه قبل أن يحظى بهما، كما أرّق (نرجس Narcissus) جمالُ طلعته، وعَشِق حسنَ وجهه وبهاءه المرتسم على صفحة الماء، فقضت عليه الآلهة _بحسب ما ترويه الأسطورة_ بأن حوّلته زهرةً على شطّ النّهر، يعجب المارّون بجمالها، وليس لها أن تحظى بالتّطلّع إلى ذاك الحسن البهيّ.

ولعلّ ما ذكرناه، وهو غيض من فيض الأساطير القديمة، كان انفعالاً سبّبه ارتطام الإنسان البدائيّ بأسئلة الوجود من حوله، كما يرى أصحاب النّظريّة الدّينيّة لنشأة الأساطير، ويذهب (عبد المنعم تليمة) في مقدّمته إلى أنّ الإنسان البدائيّ على الرّغم من نجاحاته في محاولة السّيطرة على الطّبيعة وتسخيرها لخدمته، ظلّ يشكو عجزه عن إدراك حقائقها وتفسير ظواهرها الخارقة، ولكنّه مع ذلك لم يستسلم «بل لقد تخطّى كلّ ذلك بأداة فذّة خلق بها عالَمًا جديدًا، ولم يكن هذا العالَم المخلوق وهمًا، وإنّما كان هدفًا عجزت أدوات الإنسان وخبرته العلميّة عن

خلقه، وكانت تلك الأداة الفذّة في يد الإنسان البدائيّ هي الأسطورة»[١]، في حين أنّ (مرسيا إلياد) يذهب في تفنيد الأساطير مذاهب أخرى تلوذ بالتّاريخيّة؛ فالأساطير «تروي تاريخًا مقدّسًا، جرى في الزّمن البدئيّ هو زمن البدايات، بعبارة أخرى تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفضل مآثر اقترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلّيّة كالكون مثلاً، أو جزئيّة... إذًا هي دائمًا سرّ لعمليّة الخلق»[٢].

ومهما يكن من أمر اختلاف الآراء حول كيفيّة نشوء الأساطير سواء منها الدّينيّة أم التّاريخيّة أم الرّمزيّة، فإنّها جميعًا تلتقي في أنّ الأسطورة تجسّدٌ حسّيٌّ للفكر الإنسانيّ المجرّد الّذي يسعى بدأبٍ لتملّك الواقع الحسّيّ تملّكًا معرفيًّا وجماليًّا، منطلقًا من معطيات الواقع ليحلّق في أجواء الخيال[٣].

ولعلّ في الدّالّ اليونانيّ لـ (الأسطورة / mythology) بعض ما يسوّغ المهاد الّذي تقدّمنا به عن الأساطير في سبيل الوصول إلى صلب بحثنا؛ فالدّالّ (ميثولوجيا) يقوم على حاملين: (ميثوس)، و(لوغوس)؛ وإذا كان (لوغوس) استدلالاً برهانيًّا يعتمد الإقناع العقليّ، فإنّ الحامل الأوّل (ميثوس) يمثّل ما يتعارض مع العقل[٤]؛ أي إنّ الأسطورة عبارة عن واقع مشحون بفعاليّات لاواقعيّة كما يرى أصحاب النّظريّة التّاريخيّة، أو إنّها لاواقع يستقي مادّته من روافد واقعيّة كما في

١) مقدّمة في نظريّة الأدب، دار الثّقافة، القاهرة، ١٩٧٣م. ص٢٨

٢) مظاهر الأسطورة، تر: نهاد خيّاطة، ط١ دار كنعان، دمشق، ١٩٩١م. ص١٠

٣) ينظر: الصّالح، نضال: النّزوع الأسطوريّ في الرّواية العربيّة المعاصرة، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م. ص١٤، وينظر: العابو، عبد الرّحمن: التّراجيديّ في أساطير الشّرق القديم، ط٢ دار نون، حلب، ٢٠١١م. ص٣٥

٤) ينظر: غريمال، بيار: الميثولوجيا اليونانيّة، تر: هنري زغيب، ط١ منشورات عويدات، بيروت_ باريس، ١٩٨٢م. ص٧

النّظريّة الرّمزيّة. وفي كلتا الحالتين ثمّة تجاور بين الواقع واللّاواقع، وهو تجاور يتماهى في النّصّ الأسطوريّ في حين يتوازى في العجائبيّ.

ويؤكّد (الصّالح) «أنّ العجائبيّ يبدو لصيقًا بالأسطوريّ، ويتماسّ معه، ويتداخل أحيانًا، إذ يشاركه فعاليّة إنجاز عوالم ما فوق واقعيّة..، ويمثّل أحدَ جذوره»[١]، فالمشاكلة بين الأسطوريّ والعجائبيّ كانت وليدة حرص كليهما على تجسيد الحدث الخارق في نصّيهما، وهو خارق مفتقر إلى التّفسير في حضرة العجائبيّ، في حين أنّه في غنًى عنه في الأسطوريّ، إذ الخرق في الأسطوريّ هو بحدّ ذاته محاولةٌ لتفسير الواقع المثير، ذلك أنّه فيما يُعدّ الواقع أحد شقّي التّفسير بالتّوازي مع الّلاواقع في النّصّ العجائبيّ، فإنّه في الأسطوريّ مثارُ الرّيبة والتّساؤل والمحفّز الرّئيس للفكر لاستحضار القوّة الخارقة من عالم مفارِق لعالم الواقع (أي عالم الآلهة).

ولتجاور هذين العالَمين بصمَتُه في التّمايز بين العجائبيّ والأسطوريّ، إذ إنّه _أي الّلاواقع_ يتموقع في صميم الواقع الأسطوريّ ويتداخل معه تداخلاً لا قطيعة فيه، يتغلغل في جزئيّاته ليتماهى معه، مُشكّلاً كلًّا أسطوريًّا «لا يعيق جسديّة [الأسطورة] وشيئيّتها في شيء»[٢] بخلاف العجائبيّ المُحتفي بالتّردّد «المعبّر عن ذهنيّة محكومة بعمليّات التّجزيء، والتّشطير، والتّنضيد لعوالم مستقلّ بعضها عن بعض تمام الاستقلال من جهة ومتضادّة فيما بينها من جهة ثانية»[٣] الأمر الّذي سبق أن أشار إليه (كايوا) إذ وجدَ في العجائبيّ «فوضى وتمزيقًا [ناجمين] عن

---

١) النّزوع الأسطوريّ، ص٢١

٢) لوسيف، ألكسي: فلسفة الأسطورة، تر: منذر بدر حلّوم، ط١ دار الحوار، اللّاذقيّة، ٢٠٠٠م. ص٢٢٣

٣) الصّالح، نضال: النّزوع الأسطوريّ، ص٢١_٢٢

اقتحامٍ لما هو مخالف للمألوف في العالم الحقيقيّ المألوف»[١]. وغالبًا ما نجد اللّاواقعيّ يحتلّ نسق الواقع فجأة ليخلخل نظامه ببداية ونهاية محدّدتين ضمن النّصّ من غير أن يستولي اللّاواقع على النّصّ كلّه.

والسّرد الأسطوريّ _كما هو شأن سائر السّرود_ عبارة عن تناوب بين التّوتّر والتّوازن، وهو هنا تناوب بين خارقين، فالخارق لا يتموضع في خانة التّوتّر فحسب _كما سنرى في السّرد العجائبيّ_ بل يتجاوزه إلى التّوازن أيضًا، ومن هنا كانت اللّحمة بين الألفة والخرق في السّرد الأسطوريّ، وعلّة ذلك أنّ الخارق الأسطوريّ يتمثّل في الشّخصيّات والأحداث الّتي تصدر عنها، أمّا الشّخصيّات فهي آلهة أو أنصاف آلهة تستمدّ مشروعيّة أفعالها الخارقة من ماهيّتها، ولذا لا يثير أيٌّ من تلك الخروق الأسطوريّة المتلقّيَ إثارةً ذهنيّة مزاجها الحيرة والتّردّد، وإن كان قد أُثير انفعاليًّا وجماليًّا ومعرفيًّا، وإنّما هي إثارة خالية الوفاض من الحيرة والتّردّد؛ خلافًا للسّرد العجائبيّ الّذي يمكن أن تتحدّد فيه مظاهر الخرق والألفة كما يلي:

توازن (مألوف) ← توتّـر (خـارق)

أو توتّـر (خارق) ← توازن (مألوف)

هما صورتان إذًا: في الصّورة الأولى يُفتتَح النّصّ بتوازن واقعيّ تألفه الشّخصيّات كما هو حال المتلقّين، ثمّ يعترضه توتّر خارق يثير الرّيبة والشّكّ وكأنّ مادّته من عالم آخر غير العالم الواقعيّ المألوف، من ثمّ يُقفل السّرد نصّيًّا، ويتنحّى السّارد عن مهامّه، ليُعلّق السّرد في ذمّة المتلقّي، محاولًا أن يوجد له توازنًا لاحقًا مستقًى من التّوتّر السّابق، وإن كانت بعض النّصوص تُؤثِر إثبات التّوازن اللّاحق

---

١) Caillois, Roger: Obliques, Ed. Stork, France, 1975. P14-15 ، نقلاً عن: مويفن، المصطفى: بنية المتخيّل، ط١ دار الحوار، اللّاذقيّة، ٢٠٠٥م. ص٢٣٣

في النّصّ، وفي كلتا الحالتين يحيا المتلقّي جوًّا من التّردّد والحيرة في محاولة استكناه علّة التّوتّر. وفي الصّورة الثّانية يُفتتح النّصّ بالتّوتّر الخارق، ويشغل من النّصّ أغلبه، ثمّ يصبّ في بوتقة التّوازن المألوف، ولكنّه توازن نصّيّ متوازٍ مع قلق المتلقّي وحيرته اللّذين لا يكادان يتلاشيان بإعلان السّارد توقّف السّرد بعد عودة التّوازن إليه. ولعلّ هذه النّقطة هي من أبرز النّقاط الّتي مازت السّرد العجائبيّ من غيره من السّرود؛ إذ التّوتّر في النّصّ غالبًا ما يثير المتلقّي نصّيًّا ليملأ الفجوات الّتي تعمّدها السّارد محاولاً بناء جسرٍ من التّواصل النّصّيّ مع المتلقّي، ويكون المتلقّي حينها منتِجًا بالضّرورة[١]، في حين أنّ المتلقّي للسّرد العجائبيّ لا يقف تجاوبه وتفاعله مع النّصّ عند سدّ الفجوات النّصّيّة، بل يتجاوز ذلك متّجهًا إلى ما وراء النّصّ، يتلمّس نظريّة المعرفة الّتي أنتجته، والظّروف الاجتماعيّة الّتي احتضنته، فضلاً عن تحرّي منتِج النّصّ ومنزلته من الصّدق والكذب، وتحرّي مَن تولّى الرّواية عنه إلى أن تهيكل في قالبه الّذي وصل إلى المتلقّي.

ومن الإشارات الفاصلة بين العجائبيّ والأسطوريّ، أنّ الأسطورة نصّ يتموقع في محراب القداسة، فهي «ماضٍ مقدّس، أو على الأقلّ [ينحو] نحو القداسة»[٢] لا يحيد عنها، «ممّا يعني أنّ واضعها _سواء أكان فردًا أم جماعة_ مؤمن تمامًا بحقيقتها»[٣] لاتّكائها على القداسة، «وكأنّها [بذلك] تؤسّس للحقيقة المطلقة»[٤]، وذلك خلافًا للعجائبيّ؛ فالقداسة فيه سمة مكتسَبة، وهي محكومة

---

١) ينظر: هالين، فرناند وآخرون: بحوث في القراءة والتّلقّي، تر: محمّد خير البقاعيّ، ط١ مركز الإنماء الحضاريّ، حلب، ١٩٩٨م. ص٨٧

٢) محمّد، عبد الحميد: الأسطورة في بلاد الرّافدين، ط١ دار علاء الدّين، دمشق، ١٩٩٨م. ص٦

٣) خليل، لؤيّ: تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث (المصطلح والمفهوم)، ط١ هيئة الموسوعة العربيّة، دمشق، ٢٠٠٥م. ص١٧٧

٤) المصدر السّابق، ص١٧٧

بالتّفسير الّذي يخلُص إليه المتلقّي بعد جولات من التّردّد بين انتماء النّصّ إلى الحقيقة مُسوَّغًا بالقدرة الإلهيّة، وبين التّهاوي في متاهات الّلاحقيقيّ (الخيال، الدّجل..)، ومن هنا كان العجائبيّ في تجسيده الخارق يتغيّا "النّسبيّ" الموسوم بندرة الحدوث، ويؤسّس له ولكلّ ما من شأنه زعزعة الحقائق المطلقة المسلَّم بها(١)، ممّا يثير ضربًا آخر من ضروب الاختلاف بين العجائبيّ والأسطوريّ؛ ففي حين تهتمّ الأسطورة ببناء منظومة معرفيّة تحاول تفسير مظاهر الطّبيعة والعلاقات الإنسانيّة(٢)، نجد العجائبيّ يقوّض المنظومات المعرفيّة والثّقافيّة الثّابتة، يشكّك فيها «ولا يأتي بنظام بديل، لأنّه لا يتجاوز لحظة التّردّد»(٣)، الأمر الّذي يشي بصداميّة النّصّ العجائبيّ مقارنةً بانسجام النّصّ الأسطوريّ.

وإزاء مقاربتنا للنّصّ الأسطوريّ وتلمّس مناحي اتّفاقه مع النّصّ العجائبيّ ومفارقته له، ننتقل إلى النّصّ الخرافيّ المتاخم للأسطوريّ، والّذي يحيل أيضًا على الخارقيّة، عنصرِ الموافقة مع العجائبيّ والمفارقة له في آنٍ معًا، ذلك أنّ الخرق في العجائبيّ _كما سبق أن ذكرنا_ يكون موضع تردّد الشّخصيّة أو المتلقّي ومصدر حيرته، بخلاف الخرق في النّصّ الخرافيّ، فهو أساس فيه بل مسلّمٌ به أيضًا، فمتلقّي النّصّ الخرافيّ يعلم بدايةً أنّ النّصّ يقوم على الخرق، بل الخرق وسيلة البطل في الخلاص من مأزقه، ولا يستبعد المتلقّي ذلك ولا يعجب منه لقناعته بأنّ الأحداث تجري في زمانٍ ومكانٍ مغايرين لزمانه ومكانه، حيث تتكلّم الحيوانات والجمادات وتتصرّف كالإنسان، تخدع وتشتكي وتخاصم وغير ذلك ممّا لا أصل

---

١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٧

٢) ينظر: العابو، عبد الرّحمن: التّراجيديّ في أساطير الشّرق القديم، ص٣٦

٣) خليل، لؤيّ: تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث، ص١٨١

واقعيّ له[١]، وقد حُدّدت الخرافة بأنّها «تصوّر كلّ ما هو عجيب لا بوصفه أمرًا عجيبًا، [لكن] بوصفه أمرًا طبيعيًّا»[٢]، وإذًا ليس ثمّة تواصل بين العالم الّذي تجري فيه الخرافات والعالم الواقعيّ، وهي _أي الخرافات_ «وإن كانت تحكي... عن المردة والسّحرة والأقزام، فإنّها لا تُنشئ علاقة مع عالمنا الممكن إدراكه، إذ إنّها [أي الشّخصيّات] ذات بُعد واحد»[٣] ممّا يعني «أنّ شخوصها غير مجسّمة.. [كما] ينقصها كذلك عالم المشاعر»[٤]، فالشّخصيّات الخرافيّة وإن كانت شخصيّات خارقة إلّا أنّها تبقى بسيطة ومسطّحة، ولا تحتفظ بمرجعيّتها الواقعيّة أو التّاريخيّة بخلاف الشّخصيّات العجائبيّة ذات الوجود الحقيقيّ أو الواقعيّ المعاش، فإنّها، وإن ارتدَت ثياب الخارقيّة، لا تلبث أن ترتدّ إلى واقعيّتها. وتجدر الإشارة هنا إلى ما توصّل إليه (فلاديمير بروب) في دراسته للبنية الخرافيّة من أنّ الخرافات تقوم على قيم وأسس ثابتة هي الأفعال (Actions) أو الوظائف (Functions)، وأخرى متغيّرة وهي أسماء الشّخصيّات وسماتها؛ إذ «غالبًا ما تسند القصّة [الخرافيّة] الأفعالَ [نفسَها] إلى شخصيّات مختلفة»[٥] ممّا يرسّخ بساطة الشّكل الخرافيّ.

وربّما كان مضمون الخرافة الاعتباريّ والوعظيّ هو ما حدا بالرّواة العرب أن يُسبغوا على بعضها طابعًا مصداقيًّا، من حيث تتويجها بإسناد يوحي بصحّة

---

١) ينظر: قسم الدّراسات والبحوث في جمعيّة التّجديد الثّقافيّة والاجتماعيّة: الأسطورة توثيق حضاريّ، ط١ دار كيوان، دمشق، ٢٠٠٩م. ص٤٢-٤٣ وينظر: إبراهيم، عبد الله: السّرديّة العربيّة، ط١ المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت_ الدّار البيضاء، ١٩٩٢م. ص٧٥

٢) ديرلاين، فريدريك فون: الحكاية الخرافيّة، تر: نبيلة إبراهيم، مرا: عزّ الدّين إسماعيل، ط١ دار القلم، بيروت، ١٩٧٣م. ص٦٥

٣) المصدر السّابق، ص٦٥

٤) المصدر نفسه، ص٦٦

٥) مورفولوجيا القصّة، تر: عبد الكريم حسن، و سميرة بن عمو، ط١ شراع، دمشق، ١٩٩٦م. ص٣٧

المضمون فضلًا عن قداسته، نظرًا لارتباط فعاليّة الإسناد برواية الحديث الشّريف، مّما أمكن أن يندرج النّصّ الخرافيّ ضمن النّصّ العجائبيّ، من جهة إمكانيّة انتمائه إلى الحقيقة، لكن لمّا عُلم أنّه إسناد مُختلق يتولّى حمله رواة من بنات المخيّلة العربيّة، ويتمثّل عند العرب في «كلّ ما يكذبونه من الأحاديث، و [في] كلّ ما يُستملح ويُتعجّب منه»[١] فقد تأكّد أنّ «نسيج الخرافة ما هو إلاّ إسناد ما لا حقيقة له إلى ما لا وجود له»[٢]، ممّا حال دون انتماء الخرافيّ ذي الإسناد، إلى السّرد العجائبيّ.

---

١) صليبا، جميل: المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، ١٩٨٢م. ج١ ص٥٢٧

٢) إبراهيم، عبد الله: السّرديّة العربيّة، ص٧٥

• العجيب والغريب:

ولعلّ التّدرّج المنطقيّ للتّلقّي العجائبيّ كان يستدعي منّا أن نؤجّل الكلام على العجيب والغريب إلى أجلٍ يلي الحديث عن العجائبيّ، إذ إنّهما يشكّلان شقّي القرار الّذي يقرّه المتلقّي إثر جولة من التّردّد، بيد أنّنا آثرنا إلحاق هذين المفهومين بالمفاهيم والمصطلحات الحافَة بالعجائبيّ سيرًا على نهج مَن سبقنا من الباحثين، وليتقرّر عند القارئ ما يمتّ إليه _أي إلى العجائبيّ_ بوشائج قربى لفظيّة أو معنويّة، فتنشأ في ذهنه إرهاصات معرفيّة تجاه ما اصطُلِح على أنّه العجائبيّ إثر إدراك ما ليس إيّاه.

ولمّا كان العجائبيّ كما قرّر (تودوروف) «لا يدوم... إلّا زمن تردّدٍ»[١]؛ إذ هو تأزّم معرفيّ ثقافيّ عارضٌ للمتلقّي، فإنّه يتمخّض عنه بالضّرورة[*] نصٌّ واضح المعالم، جليّ الانتماء إلى أحد جنسين: الغريب أو العجيب، ولا بدّ لنا قبل أن ندلي بدلونا هنا أن نعود إلى طروحات الباحثين السّابقين في هذا المضمار، لتبيّن المعيار الّذي ارتكزوا إليه في إجراء المفارقة بين العجيب والغريب.

بدايةً يتّخذ (تودوروف) في دراسته (Introduction à La Littérature Fantastque)، الصّادرة بالفرنسيّة عام (١٩٧٠م) والّتي تعدّ من أوائل محاولات التّأصيل المتكامل للبحث العجائبيّ في الأدب الغربيّ، من الواقع الطّبيعيّ مرتكزًا أساسيًّا يُسلّم زمامه للمتلقّي «فإذا قرّر [أي المتلقّي] أنّ قوانين الواقع تظلّ غير ممسوسة، وتسمح بتفسير الظّواهر الموصوفة، قلنا: إنّ الأثر ينتمي إلى جنس آخر

---

١) مدخل إلى الأدب العجائبيّ، تر: الصّدّيق بو علام، ط١ دار شرقيّات، القاهرة، ١٩٩٤م. ص٥٧

*) نتحفّظ هنا على النّصوص مظنّة الكراميّة الّتي يؤثر المتلقّي تأجيل البتّ في انتمائها إلى الحقيقة أو عدمه.

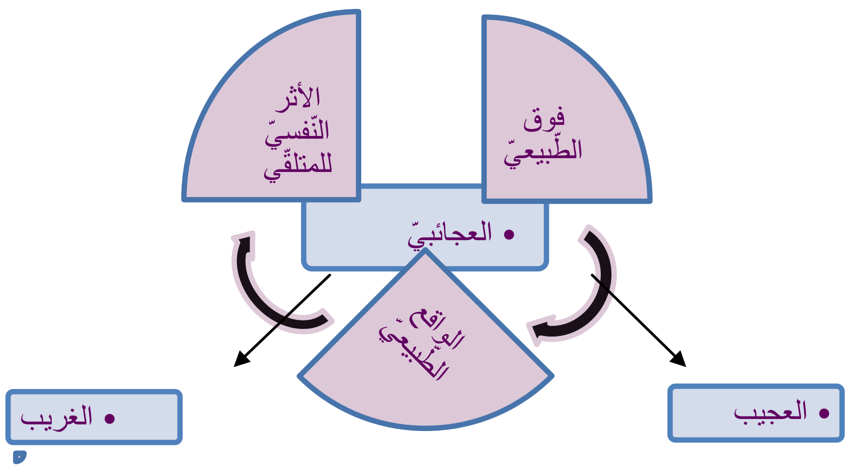
[هو] الغريب، وبالعكس إذا قرّر أنّه ينبغي قبول قوانين جديدة للطّبيعة، يمكن أن تكون الطّبيعة مفسّرة من خلالها، دخلنا عندئذ في العجيب»(١)، ولمّا كان العجائبيّ _كما يرى (تودوروف)_ جنسًا حائرًا بين جنسين مجاورين، فقد وجد أنّه يندرج في صنفين؛ الأوّل منهما: عجائبيّ غريب، «وفيه تتلقّى الأحداث الّتي تبدو على طول القصّة فوق طبيبعيّة، تفسيرًا عقلانيًّا في النّهاية»(٢)، ومثّل له بـ (المخطوطة الّتي عُثر عليها في سرقسطة)، وعرض لجملة من التّفسيرات العقليّة "المعاذير" لما اعترض بطل تلك السّرود من أحداث لا مألوفة، نجد تلك "المعاذير" تنضوي في مجموعتين؛ أولاهما: أنّ ما هُيّئ للبطل حدوثه، لم يحدث حقيقة وإنّما ارتسم في مخيّلته المختلّة كنتيجة طبيعيّة للمخدّرات أو أنّه كان حلمًا أو حمقًا، وثانيتهما: أنّ الأحداث وقعت فعلاً، لكنّها لقيت سبيلها إلى الوجود الواقعيّ لعلّة المصادفة أو الخداع(٣). وثاني نوعي العجائبيّ: هو العجائبيّ العجيب، وذلك عندما يقرّر المتلقّي «أنّه ينبغي قبول قوانين جديدة للطّبيعة، يمكن أن تكون الطّبيعة مفسّرة من خلالها»(٤)، إذ يلقى النّصّ العجيب تفسيره بقبول تصرّف فوق الطّبيعيّ في الواقع الطّبيعيّ، أي إنّ الحدث «وقع حقًّا، فهو جزء مدمَج في الواقع، غير أنّ هذا الواقع محكوم بقوانين مجهولة من طرفنا»(٥)، ومنه حكايات الجنّيّات والسّرود الّتي توظّف اعتقاد الحياة بعد الموت.

وفيما يشاكل الغريبُ العجائبيَّ في إثارة مشاعر المتلقّي ولا سيّما شعور الخوف، نجد في العجيب قبولاً لتأثير فوق الطّبيعيّ في الواقع الطّبيعيّ؛ فالغريب

---

١) المصدر السّابق، ص٥٧
٢) المصدر نفسه، ص٥٩
٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٩
٤) المصدر نفسه، ص٥٧
٥) المصدر نفسه، ص٤٤

«مرتبط فقط بأحاسيس الشّخصيّات وليس بواقعة ماديّة تتحدّى العقل»[١] خلافًا للعجيب المتّسِم «بوجود أحداث فوق طبيعيّة وحده، دون افتراض ردّ الفعل الّذي تسبّبه لدى الشّخصيّات»[٢]، وتبعًا لذلك يمكن أن نمثّل للعجائبيّ وعلاقته بالغريب والعجيب عند تودوروف بالمخطّط التّالي:



وممّا توصّل إليه (تودوروف) ينطلق الدّارسون العرب في طروحاتهم؛ فـ (شعيب حليفيّ) يذهب إلى أنّ «العجائبيّ [هو] حدوث أحداث وبروز ظواهر غير طبيعيّة، مثل: تكلّم الحيوانات ونوم أهل الكهف لزمن طويل... هذه الأحداث تنتهي بتفسير فوق طبيعيّ، فإمّا أن يقبل القارئ بأنّ هذه الأحداث تبدو فوق طبيعيّة، تستطيع استقبال تفسير عقليّ، فيتم عندئذ المرور من الفانتاستيك إلى الغريب، وإمّا أن يقبل بوجود هذه الأحداث كما هي، وعندئذ سيجد نفسه في العجيب»[٣]، يبدو هذا الكلام للوهلة الأولى موافقًا لما جاء به (تودوروف)، لكن لمّا كان عنوان دراسته

---

١) المصدر نفسه، ص٦٠

٢) المصدر نفسه، ص٦٠

٣) شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ط١ الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠٠٩م.ص٦١

(شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة)، وعلمنا من خلال التّقديم أنّه يقصد بـ (الفانتاستيك) ما قصد إليه (تودوروف) بـ (العجائبيّ)، نجد أنفسنا في مشكل أمام تعدّد المصطلحات، إذ تطالعنا عنده المصطلحات الآتية: (العجائبيّ، الغرائبيّ، الفانتاستيك، العجيب، الغريب)، فهل هذا التّعدّد عشوائيّ، أوجدته فوضويّة ترجمة المصطلحات الدّخيلة على اللّغة العربيّة؟ وهل يقصد بها فقط ما قصده (تودوروف) أي (العجائبيّ، العجيب، الغريب)، أو أنّ لكلٍّ منها شأنًا عنده؟

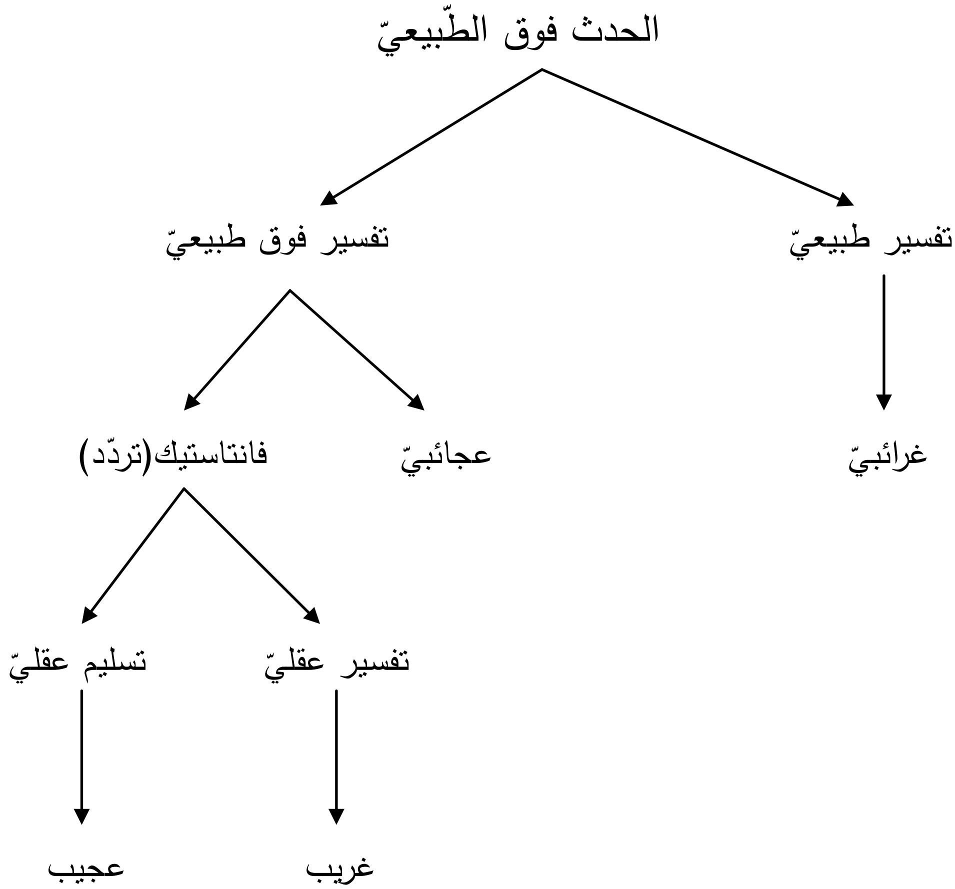
بدايةً نتّفق على أنّ (الفانتاستيك) مقابل لـ (العجائبيّ)؛ إذ يترجم تعريف (تودوروف) لـ (العجائبيّ) بقوله: «إنّ الفانتاستيك هو تردّد كائن لا يعرف سوى القوانين الطّبيعيّة أمام حادث له صبغة فوق طبيعيّة»[١]، ثمّ نجده يقول في موطن آخر: «فإذا انتهت الرّواية إلى تفسير طبيعيّ، فإنّها تنتمي إلى الأدب الغرائبيّ، بعد حدوث أحداث ذات بعد فوق طبيعيّ، ولكنّها تجد لها حلاًّ طبيعيًّا»[٢]، وبمحاولة الموازنة بين المقبوسات المذكورة يمكن أن نصل إلى أنّ (حليفيّ) يصدر في تحديده للعجائبيّ من تلاقح بين أحداث طبيعيّة وأخرى ذات بعد فوق طبيعيّ، فإن لقيت الأحداث فوق الطّبيعيّة حلاًّ طبيعيًّا كان المتلقّي في (الغرائبيّ)، وهو الغريب المحض عند (تودوروف)، وإن لم يكن كذلك، أي إنّ الحلّ فوق طبيعيّ، يكون المتلقّي في (العجائبيّ)، أي العجيب المحض عند (تودوروف) أيضًا، فإن تردّد المتلقّي فالنّصّ (فانتاستيك) أي عجائبيّ عند (تودوروف)، وحينئذ إمّا أن يقبل المتلقّي بالتّفسير العقليّ فيدخل النّصّ في جنس (الغريب)، وإمّا أن يقبل الحدث فوق الطّبيعيّ كما هو وعندئذٍ يدخل في جنس (العجيب)، فالحدّ الفاصل بينهما أنّ (حليفيّ) يحدّ فسحة التّردّد في تفسير الأحداث فوق الطّبيعيّة بين تفسير عقليّ

---

١) المصدر السّابق، ص٣٠

٢) المصدر السّابق، ص٦١

(غريب) أو تسليم عقليّ (عجيب)، خلافًا لـ (تودوروف) الّذي أقام التّردّد بين انتماء الأحداث للواقع الطّبيعيّ أو عدم ذلك، فـ (العجيب) و (الغريب) عند (تودوروف) يأتيان في مرحلة أولى سابقة لما هو عند (حليفيّ)، ويمكن أن نشجّر العلاقة بين تلك المصطلحات عند (حليفيّ) كما يلي:



ننتقل إلى دارس آخر تناول البحث العجائبيّ في أطروحة قدّمها لنيل درجة الدّكتوراه ونشرها في كتابين، خصّ الأوّل منهما (تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث) بالجانب التّنظيريّ فتتبّع الدّراسات المتّصلة بالعجائبيّ، مُحصيًا مصطلحاتٍ جمّةً اعتمدها عدّة من الدّارسين والنّقّاد للتّعبير عن (العجائبيّ)، منها

على سبيل المثال لا الحصر (الغرائبيّة، الفانتاستيك، الاستيهاميّ،...)، وناقشها جميعًا ليصل إلى أحقّيّة مصطلح (العجائبيّ) بالمفهوم الّذي طرحه (تودوروف)، وبعد مناقشته لـ (العجائبيّ) مصطلحًا ومفهومًا، عرض للمفاهيم الحافَة بالعجائبيّ (العجيب، الغريب، الأسطورة)، وختم بفصلٍ ناقش فيه قضيّة تجنيس العجائبيّ الّتي كثيرًا ما أربكت الباحثين، وانتقل في الكتاب الثّاني إلى الجانب التّطبيقيّ (عجائبيّة النّثر الحكائيّ) ومجاله نصوص المعراج والمناقب عند (ابن عربيّ) أنموذجًا، فناقش الموضوعات والوظائف، كما عرض لقضيّة التّردّد في كلٍّ منهما _أي نصوص المعراج والمناقب_ على حدةٍ.

واللّافت للنّظر عنده _فيما يخصّ العجيب والغريب_ تأييده، في كتابه الأوّل، لمَا ذهب إليه (تودوروف) من اعتماد الواقع الطّبيعيّ فيصلاً مائزًا بين العجيب والغريب «فالأحداث في (الغريب) تُفسَّر تفسيرًا مألوفًا لا يخرج على نظام الطّبيعة، على حين تبدو الأحداث في (العجائبيّ) هائمة بين [التّفسيرين] الطّبيعيّ وفوق الطّبيعيّ، أمّا العجيب، فتُقبل الأحداث فيه بعدّها تقع كلّيًا خارج إطار المألوف»(١)، ومثّل لـ (الغريب) بأعمال (أغاثا كريستي)(٢) وما ذُيّل بما يشبه جملة (في تلك اللّحظة استيقظ من حلمه) ممّا يستدعي «أنّ ما بدا خارقًا للمألوف لم يكن

---

١)خليل، لؤيّ: تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث، ص١٥٩

٢) Agatha Christie (١٨٩٠م _ ١٩٧٦م): كاتبة إنجليزية اشتهرت بكتابة الرّوايات البوليسيّة وكتبت أيضًا روايات رومانسيّة باسم مستعار هو (ماري ويستماكوت/Mary Westmacott) تعدّ أعظم مؤلّفة روايات بوليسيّة في التّاريخ، حيث بيعت أكثر من مليار نسخة من رواياتها الّتي ترجمت لأكثر من/١٠٣/ لغات. من أعمالها: (أغنية الموت، الإصبع المتحرك، جريمة قتل بالمتر، خطر في البيت الأخير، موت اللورد أدوجير، القتيل المجهول، ليل لا ينتهي، جرائم في المسكن الجامعي) نقلاً عن موقع ويكيبيديا على الشّابكة: http://ar.wikipedia.org

سوى حلم، فيطمئنّ المتلقّي إلى صحّة قوانينه الّتي ألفها»[١]، كما مثّل لـ (العجيب) بالخرافات الّتي يوقن المتلقّي بانتمائها إلى عالم متخيّل مغاير لعالمه الطّبيعيّ. ويتابع (خليل) في مناقشته لـ (العجيب) و (الغريب) مخلصًا لما ارتآه (تودوروف) ووافقه عليه، وإن اختلف معه في كون (العجيب) مرتهنًا بالزّمن المستقبل، إذ يؤثر (خليل) اعتماد ما ذهب إليه (داركوسوفان) في أنّ «العجيب يقع في ماضٍ نحويّ لا زمنيّ»[٢]، فكون العجيب مجهول التّفسير لا يعني حتميّة حدوثه في المستقبل، بل هو ماضٍ في صيغته الحكائيّة.

ويعود (خليل) في الكتاب الثّاني (عجائبيّة النّثر الحكائيّ_ أدب المعراج والمناقب) ليثبت انتماء نصوص المعراج والمناقب إلى العجائبيّ، وإذا كان مفهوم العجائبيّ يتحدّد عند (تودوروف) بالنّسبة إلى التّجاور بين عالمين؛ أحدهما: واقعيّ، والآخر: متخيّل[٣]، فإنّ (خليل) يذهب إلى أنّ المجاورة بين العوالم لا تُحدّ بحدّي (الواقعيّ/ المتخيّل) بشكلٍ آليّ في النّصوص جميعها، بل يتّسع الحدّ أحيانًا ليشمل ثنائيّة (الحقيقيّ/ اللّاحقيقيّ) بمعنى الحقيقة المتّسع للعالمين المادّيّ المحسوس والغيبيّ المجرّد، وذلك انطلاقًا من طبيعة النّصوص ونسقها المعرفيّ الّذي أنتجها، فالنّصّ الكراميّ لا يُفسَّر بقوانين الواقع الطّبيعيّ، بل بمعايير الحقيقة وأهمّها الصّدق «والسّبب في ذلك هو موقع المناقب في سياق الحضارة الإسلاميّة، إذ هي ليست نصوصًا أدبيّة محضة، بل يتمّ التّعامل معها، أوّلاً على أساس المصداقيّة، أهي حقيقة أم لا؟»[٤] ما يعني أنّ محور التّمييز بين (العجيب) و (الغريب) لم يعد على

---

١) خليل، لؤيّ: تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث، ص١٦٠

٢) المصدر السّابق، ص١٧٠، وقد أحال رأي (داركوسوفان) على كتاب شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص٦٠

٣) ينظر: تودوروف، تزفيتن: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٤٤

٤) عجائبيّة النّثر الحكائيّ_ أدب المعراج والمناقب، التكوين، دمشق، ٢٠٠٧م. ص١٤٩

أساس التّفسير الطّبيعيّ وغير الطّبيعيّ للحدث الخارق، وإنّما على أساس المصداقيّة، فما ثبت صدقه انتمى إلى الحقيقة (الغريب) وما عداه غير حقيقيّ (عجيب)، وإنّه حالَما يتأكّد انتماء النّصّ المفارق للمألوف إلى الحقيقة يدخل في جنس الغريب، وبالمقابل فإنّ ما انصهر في بوتقة الّلاحقيقة من نصوص تفارق المألوف ينتمي إلى العجيب.

وتبعًا لذلك يمكن أن نمثّل للغريب بـ «معجزات الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، كانشقاق القمر وانفلاق البحر..، ومنها كرامات الأولياء الأبرار..، ومنها أخبار الكهنة والكهانة، ومنها الإصابة بالعين»[١]، ويؤسّس لذلك كلّه ما أخبرت به النّصوص الدّينيّة القطعيّة الثّبوت والدّلالة، بالإضافة إلى إشارات عن أحوال ما بعد الموت أي الحياة البرزخيّة، فضلاً عن خصوصيّة الحياة في الدّار الأخرى ومراحلها المختلفة من نشور وحساب وجزاء بجنان النّعيم أو مجازاة بنار الجحيم، وما انطوت عليه تلك النّصوص من توصيف لأحداث وشخصيّات لامألوفة، فضلاً عن نسبيّة الزّمان وتضاريس المكان ممّا تيقّن في قلب المؤمن وعقله، وغير ذلك من الأمور الغيبيّة الّتي لا يكمل إيمان المؤمن إلّا بتصديقها والإذعان لها، ويثمّن (محمّد أركون) دورَ الحقيقة مقابلاً للواقع في الفكر الإسلاميّ فـ «المعجزات والبعث (النّشور) والملائكة... هي عبارة عن وقائع أو حقائق لا يمكن ضبطها عن طريق الحواسّ، ولا يمكن تفسيرها [بوساطة] السّببيّة الخطّيّة الفاعلة، لكنّها مع ذلك أكثر حقيقة وصحّة من المعطيات الطّبيعيّة»[٢].

---

١) القزويني، زكريّا (٦٨٢هـ): عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تح: سعد الفقيّ، وكريم الأزهريّ، دار ابن خلدون، الإسكندريّة، (د. ت). ص٢٠

٢) الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، تر: هاشم صالح، ط٢ المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت_ الدّار البيضاء، ١٩٩٦م. ص١٨٨

غير أنّ هذا السّرد لألوان النّصوص الغريبة وإن استحوذت عليه هالة من القداسة الدّينيّة، فليس يعني ذلك احتكارها له وتخصّصها به، فثمّة من النّصوص الغريبة ما ينأى عن تلك القداسة، كالقصص البوليسيّة وقصص الألغاز الّتي تلقى حلّاً في نهاية المطاف وإن بدت مُستغلَقة على الأفهام ابتداءً «فإذا ما انتهينا مع العمل الإبداعيّ إلى تفسير ونتيجة طبيعيّتين، كنّا إزاء أدب [غريب]، بعدما نكون صادفنا أحداثًا ذات بعد فوق طبيعيّ، غير أنّها تجد لها حلّاً طبيعيًّا»[١]؛ وإذًا فإنّ الغريب هو ما أمكن تفسير حدوث الخرق فيه بانتمائه إلى الحقيقة، خلافًا للعجيب الّذي يظلّ أسير اللّاحقيقة.

١) مويفن، المصطفى: بنية المتخيّل في نصّ ألف ليلة وليلة، ط١ دار الحوار، اللّاذقيّة، ٢٠٠٥م. ص٢٣٧

العجائبيّ _ المقاربات والحدود

- المقاربات النّقديّة:

يُعدّ العجائبيّ من المصطلحات الحديثة الّتي عرفها الباحثون قرابة النّصف الثّاني من القرن العشرين ولم تكتمل أسسُه، وتتّضح معالمه حتّى الثّلث الأخير من القرن المذكور، وذلك بجهد من النّاقد (تزفيتن تودوروف) في دراسته (مدخل إلى الأدب العجائبيّ) الصّادرة بالفرنسيّة عام (١٩٧٠م)، وتمّت ترجمتها إلى الإنكليزيّة عام (١٩٧٤م)، ولم يعرف العرب تلك الدّراسة إلاّ شذرات متفرّقة تمّت ترجمتها ونشرها في المجلّات والدّوريّات، ممّا جعل الدّراسات المتّصلة به سطحيّة مضطرّبة لا تخلو من الخلط بين المصطلح الجديد وغيره من المفاهيم والمصطلحات الّتي تشاكله كـ (الخرافة، الأسطورة، العجيب، الغريب، التّخييل، أدب الخيال العلميّ، أدب الخوارق،...)، حتّى قام (الصّدّيق بو علّام) بترجمتها كاملةً إلى العربيّة ونشرها سنة (١٩٩٤م).

وكون (تودوروف) مِن أُوَل من اهتمّ بالعجائبيّ بعدّه جنسًا أدبيًّا له خصوصيّاته التّكوينيّة، ومعاذير ومخاطر تتهدّده وتحكم عليه بالتّلاشي، لا يُقلّل من شأن دراسات سابقيه، فما عملُه إلاّ ثمرة من بذار مَن سبقه محاولاً التّأسيس لمفهوم متمخّض عن إدراك مخصوص لعمل مخصوص، تتلاقح فيه أحداث مألوفة وأخرى غير مألوفة في عالم ذي بنية واقعيّة، يقطنه أشخاص طبيعيّون لا سمات خارقة لهم.

فقد قدّم (لويس فاكس Louis Vax) عام (١٩٦٣م) دراسة عن الفنّ والأدب العجائبيّين (L' art et la littérature fantastique) التمس فيها الصّلّة بين العجائبيّ ونظريّات علم النّفس الحديثة الّتي تبنّاها (فرويد) وتوصّل إلى أنّ

الأدب العجائبيّ، قد اجتذب «علماء النّفس لأنّ كثيرًا من حكاياته تسرد الكوابيس بدلاً من مغامرات تنبجس في حالة من الصّحو، ولأنّها تصف اضطرابات عصابيّة وهذيانيّة»[١]، فاستثمر علماء النّفس نتاج الأدب العجائبيّ في إثبات طروحاتهم الّتي تعتمد الرّؤى والاستيهامات والحالات النفسيّة العقديّة الّتي تجد متنفّسًا لها في الأحلام. ويضيف (فاكس) أنّ ظاهرة العجيب _أي اعتماد أحداث فوق طبيعيّة خياليّة_ ليست لصيقةً بالعجائبيّ وحده، بل هي أقرب إلى الأدب الشّعبيّ منه إلى العجائبيّ الّذي «يتغذّى من صراعات العالم الحقيقيّ والممكن»[٢]، وقد وسم هذا الصّراع في موضع آخر بـ "المستغلق عن التّفسير" المحتاج لبذل جهد لاستكناهه بالميل إلى أحد طرفين: واقعي، وخياليّ، فالقصّ العجائبيّ «يحبّ أن يقدّم لنا بشرًا مثلنا فيما يقطنون العالم الّذي توجد فيه، إذا بهم فجأة يوضعون في حضرة المستغلق عن التفسير»[٣] ممّا يلزم عنه شعور البطل «بالتّناقض بين العالمين، عالم الواقعيّ وعالم العجائبيّ، وهو بنفسه مندهش أمام الأشياء الخارقة الّتي تحيطه»[٤]، وتثير فيه الإحساس بالرّعب المتخيّل في عالم حقيقيّ[٥].

وإذًا فإنّ مقاربة (فاكس) للعجائبيّ من وجهة نفسيّة جعلته يرى فيه ميدانًا واسعًا يفيد منه علماء النّفس في دراساتهم المتعلّقة باللّاوعي والعصاب، لا سيّما ما ارتبط منها بعقد الكبت الجنسيّ، «وإذا ما كان توظيف الجنس في الأدب الرّوائيّ أمرًا لا مرية فيه، فإنّه [كامنٌ] في الحكايات العجائبيّة»[٦]، وهو ما قام (تودوروف)

---

١) علّام، حسين: العجائبيّ في الأدب من منظور شعريّة السّرد، ط١ الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠م. ص٤٥

٢) حليفيّ، شعيب: شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص٤١

٣) تزفيتن، تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٤٥

٤) المرجع السّابق، ص٤٤

٥) ينظر: حليفيّ، شعيب: شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص٤١

٦) علّام، حسين: العجائبيّ في الأدب من منظور شعريّة السّرد، ص٤٥

بتطويره فيما بعد، حيث أسّس لموضوعات العجائبيّ في شبكتين؛ خصّ الثّانية منها (شبكة موضوعات الأنت) بالهوس الجنسيّ وما يمتّ إليه بوصل من عُصابٍ نفسيّ[١]. وما لبث (فاكس) في كتابه الصّادر عام (١٩٧٩م) أن صرّح بارتباط العجائبيّ بالمحرّم سواء منه الديّنيّ أم الاجتماعيّ بقوله «إنّنا نتعرّف على القصّة العجائبيّة من خلال ذلك الشّعور بالمحرّم الّذي يطبع الحكي فيها، ولا نتعرّف عليها من خلال طريقة التّناول فقط»[٢].

أمّا (ارين بيسيير Irene Bessiére) فقد حاولت أن تغوص في دراستها (Le récit fantastique Poétique de L'insertion) في عمق العجائبيّ متوسّلة في ذلك بمناقشة تصوّرات (تودوروف)، فأكّدت بداية أنّ القصد العجائبيّ «قصد تناقضيّ»[٣] يتغيّا فيه الكاتب إقحام غير الواقعيّ في صلب الواقع مثيرًا التّناقض والمفارقة في شكلٍ لغويّ سرديّ بحت، مقارنةً بالتّردّد العقليّ الّذي أسّس له (تودوروف) قَبلاً، على أنّ التّناقض الّذي توسّمَته في العجائبيّ لم تقصد به الضّدّيّة بل المغايرة التّحفيزيّة[٤]، وممّا خالفت به (بيسيير) تصوّرات (تودوروف) تقييدُه اللّاواقعيّ باللّغة الأدبيّة (المتخيّل)، إذ إنّها وسّعت نطاق غير الواقعيّ ليشمل ما هو خارج اللّغة أيضًا، من المؤلّفات الدّينيّة والمعتقدات الأساطيريّة[٥]، ممّا يوسّع من أفق البحث العجائبيّ، ويرسّخ وجوديّته خارج اللّغة أيضًا، مقارنةً بـ (تودوروف) الّذي حكم عليه بالتّلاشي بمجرّد توقّف السّرد، لمّا أقام الوشيجة بين اللّاواقع (فوق

١) ينظر: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص١٢١ وما بعد.
٢) المرجع السّابق، ص١٨.
٣) حليفيّ، شعيب: شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص٣٤
٤) ينظر: المرجع السّابق، ص٣٦
٥) ينظر: المرجع نفسه، ص٣٦

الطّبيعيّ) وبين اللّغة الأدبيّة البحتة (المتخيّل)، وإن اشترط لقراءة تلك النّصوص القراءة الحرفيّة المُقصية للتّأويلين الرّمزيّ والشّعريّ.

وأمّا (روزماري جاكسون R. Jackson) فقد ارتأت تقسيم الأدب في كتابها (Fantasty: The Literature of Subversion) إلى ثلاثة أضرب هي: الأدب العجيب (الخياليّ)، والأدب المحاكاتيّ (الواقعيّ)، والأدب العجائبيّ؛ يتمثّل الأوّل _أي الأدب العجيب_ بالنّصوص الخرافيّة والسّحريّة وحكايا الجنّيّات، وغيرها من السّرود ذات الطّابع العجيب الّتي تحيل على ماضٍ زمنيّ يدلّ عليه ماضٍ نحويّ متشكّل في صيغة (كان يا ما كان) وما يميز هذه السّرود «أنّها أقلّ قدرًا من التّورّط أو الارتباك العاطفيّ... [فالرّاوي] يحكي بثقة مطلقة ويقين تامّ، تجاه تلك الأحداث الّتي تبدو كأنّها حدثت فعلاً»[١]، إذ تكوّنت لديه معرفة مطلقة ومسبقة تجاه ما حدث وما سيحدث، الأمر الّذي أمكنَه أن يستحوذ على أذهان المتلقّين بما يسرده من أحداث موحية تتطلّب لنجاحها وإتمامها السّلبيّة العقليّة في المتلقّين المندمجين مع السّارد، والّذين ينتظمون في إحدى صورتين؛ أولاهما: أن يكونوا أطفالاً يُستثارون بالأحداث العجيبة ويُشدهون من غير محاولة التّفكير بالإنكار، والأخرى: أن يكونوا أكبر سنًّا ولكنّهم معلّقين عقولهم عن العمل مؤقّتًا[٢]، فالمتلقّي حينئذٍ موقفه مُشاكل لموقف البطل «مجرّد متلقٍّ للأحداث، في حين تقوم المعجزات والعجائب، مثل الفانوس السّحريّ، وطاقيّة الإخفاء، وبساط الرّيح... بالدّور الأكبر

---

١) عبد الحميد، شاكر: الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضيّ، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٩م. ص٢٠٨

٢) ينظر: المرجع السّابق، ص٢٠٨

في هذه الأحداث» [١]، ومن ثمّ يجسّد الأدبُ العجيب الإرادةَ المستلبة من البطل لتتحكم بها كائنات ذات سمة فوق طبيعيّة.

وأمّا الضّربُ الثّاني من الأدب، فإنّه يحاكي الواقعَ الطّبيعيّ، ويمثّله سرد القرن التّاسع عشر وما أوحت بداياته «بوجود تعادل أو تساوٍ بين العالم الممثَّل حاليًّا في القصّة، والعالم الواقعيّ الموجود خارج النّصّ» [٢]، وفيه تبدو الشّخصيّات مؤطّرة بالواقع غير موسومة بقوًى خارقة، وكذا الزّمان والمكان، فلا وجود لكائنات فوق طبيعيّة تهب القدرات الخارقة، وإنّما المألوف والطّبيعيّ هو وحده السّائد في مثل هذه النّصوص، يحكم بسلطان العقل وقوانين المجتمع.

وأمّا الضّرب الثّالث _أي الأدب العجائبيّ_ فهو يمثّل حالة وسطى بين الأدبين الخياليّ والواقعيّ، «لا ينتمي إلى أحدهما دون الآخر على نحو خاصّ، كما أنّه يوجد من خلالهما» [٣]، وتعرّف (جاكسون) العجائبيّ بأنّه انتهاك لحرمة الواقعيّ بما يتجلّى على أنّه غير واقعيّ، مخالف لألفة المتلقّي وعهدته، فالعجائبيّ «يجذب القارئ أو ينتزعه من تلك الألفة الظّاهرة والأمان المرتبط بالعالم اليوميّ والمعروف، ويدفعه شيئًا فشيئًا نحو عالم غريب، عالم تكون الاحتمالات فيه وثيقة الصّلة بما يرتبط عادة بالعجائب والخوارق» [٤]، ويغشى متلقّي هذا النّوع من الأدب قلق واضطراب سببه شكّ ومساءلة لما شوهد على أنّه واقعيّ [٥]، وقد مثّلَت له بقصّة (القطّ الأسودThe black cat) لـ (إدجار آلان بو).

---

١) المرجع نفسه، ص٢٠٨

٢) المرجع نفسه، ص٢٠٩

٣) المرجع نفسه، ص٢١١

٤) المرجع نفسه، ص٢٠٩

٥) ينظر: المرجع نفسه، ص٢٠٩

وإذًا فإنّ (جاكسون) تشترط في العجائبيّ عالمًا واقعيًّا لا غرابة فيه، تنتهك ألفتَه أحداثٌ مُلتبسة تثير الشّكوك والمساءلة إزاءها مفترضةً تفسيرات «لا تكون واضحة أو مقنعة أيضًا»(١).

أمّا (تودوروف) فقد حاول أن يعرّف العجائبيّ تعريفًا يجمع شتات من سبقه من الدّارسين، وتوصّل إلى أنّ العجائبيّ هو: «التّردّد الّذي يحسّه كائن لا يعرف غير القوانين الطّبيعيّة، فيما يواجه حدثًا فوق طبيعيّ حسب الظّاهر»(٢)، وهو التّعريف الّذي سنستثمره ونتّكئ عليه في بحثنا، كما اتّخذه مَن جاء بعده تكأةً ينطلقون منها في تحديد العجائبيّة، وفي إمكانيّة انتماء النّصوص الأدبيّة إليه.

ويرى (تودوروف) أنّه لكي يصحّ انتماء النّصّ الأدبيّ إلى العجائبيّ، فلابدّ من أن تتحقّق فيه الشّروط التّالية:

- أن يَعدّ القارئُ عالمَ شخصيّات النّصّ كأنّه عالم الأحياء الطّبيعيّ.
- أن يتردّد القارئُ أو الشّخصيّة في تفسير الحدث اللّامألوف بين تفسير طبيعيّ وآخر غير طبيعيّ.
- أن يستبعد القارئ في تلقّيه للنّصّ القراءتين الرّمزيّة والمجازيّة.

ولعلّ الشّرط الأوّل مختصٌّ بالأدب الصّرف فحسب، في حين أنّ الأخبار مظنّة الكراميّة تفترض ذلك ابتداءً، إذ تنطلق من عالم حقيقيّ تأسّس كيانه خارج النّصّ السّرديّ، وأمّا التّردّد فلن يكون في نصوص البحث بين تفسير طبيعيّ وآخر غير طبيعيّ، بل سيتجاوزه إلى تفسير حقيقيّ وآخر غير حقيقيّ، وسنفصّل القول في ذلك لاحقًا في كلامنا على الحدود المؤسّسة للمفهوم العجائبيّ، وأمّا الشّرط الثّالث

---

١) المرجع نفسه، ص٢٠٩

٢) مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٤٤

فهو بديهيٌّ ومنبثق عن سابقه، من حيث أنّ التّأويل المجازيّ والرّمزيّ يصبّان في غير الحقيقيّ، ممّا ينفي التّردّد الّذي يمثّل أشدّ أركان العجائبيّ وأمتنها، وفي الوقت الّذي يُلغى فيه التّردّد يتلاشى العجائبيّ، ليوجد في ثنايا جنسٍ آخر هو الغريب أو العجيب، كما فصّلنا في القول سابقًا[١].

ولمّا كان تناولُ (تودوروف) للعجائبيّ تناولاً موضوعاتيًّا بنيويًّا، فقد اهتم باستنطاق الموضوعات المتواترة في النّصوص العجائبيّة، وفق مادّته المختارة، ووجد أنّها تندرج في شبكتين هما: شبكة موضوعات الأنا، وشبكة موضوعات الأنت، تعرض الأولى للتّحوّلات الّتي تطال الزّمان والمكان فضلاً عن الأعيان، وللعبور بين المادّيّ والرّوحيّ، والحتميّة والدّلالة الشّموليّتين، في حين تختصّ الشّبكة الثّانية بالكبت الجنسيّ والتّهويمات النّفسيّة[٢].

كما حدّد في دراسته الوظائفَ الّتي يمكن أن يؤدّيها النّصّ العجائبيّ، في الأدب والمجتمع، ومفادها الانتهاك لقداسة المحرّمات ونسف القوانين والقواعد الثّابتة[٣].

وسنعرض فيما يلي للحدود المكوّنة للعجائبيّ وذلك من خلال قضيّتي التّردّد والتّفسير.

---

١) ينظر: العجيب والغريب ضمن المفاهيم الحافّة بالعجائبيّ في هذه الرّسالة.

٢) ينظر: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص١٠٥_١٣٢

٣) ينظر: المصدر السّابق، ص١٥٠

- **الحدود:**

  - **التّردّد:**

تموج الأحداث بـ (ألفونس)[١] ويحيا حياةً ملؤها الشّكّ، فما إن تعود قوّة العقل إليه حتّى تعاوده أحداث ذات صبغة فوق طبيعيّة، تصل به «تقريبًا إلى درجة الاعتقاد»[٢] بالحلّ فوق الطّبيعيّ، الأمر الّذي مثّل نواة العجائبيّ _كما يرى (تودوروف)_ «فالإيمان المطلق شأن الارتياب الكلّيّ، كانا سيحملاننا إلى خارج العجائبيّ، أمّا التّردّد فإنّه هو الّذي يمدّه بالحياة»[٣]، بل يشكّل نسغه الّذي يستمدّ وجوده من ديمومته، وأيّ تهديد يترقّبه هو إيذان بتلاشيه، إذ يحدّد (تودوروف) ابتداءً أنّ العجائبيّ يستغرق «زمن التّردّد أو الرّيب، وحالما يختار المرء هذا الجواب أو ذاك، فإنّه يغادر العجائبيّ كيما يدخل في جنس مجاور هو الغريب أو العجيب»[٤]، ويُؤثر (روجي كايوا) أن يعبّر عن العجائبيّ بثنائيّة القطبين؛ قطب التّوتّر والقطب المنبسط، وفيما يتشرّب الأوّل إضافةً إلى معناه الاصطلاحيّ معنى الحيرة وما يتوالد عنها من غموض وغرابة مقلقة بقصد «الوصول إلى حالة التّردّد أمام فجائيّة اللّامألوف، المحرّك للعالم المألوف الثّابت، ومحاولة [بثّ] نوع من الفوضى الّتي تمزّق سكونيّته»[٥]، يكون على القطب المنبسط أن «يبطل التّوتّر بتفسيره للأفعال الغامضة»[٦]، أي إنّ (روجي كايوا) يؤيّد موقف (تودوروف)

---

١) (ألفونس فان وردن) بطل وسارد الحكاية العجائبيّة في المخطوطة الّتي عثر عليها في سرقسطة، والّتي اعتمد عليها (تودوروف) في طرحه للعجائبيّ.
٢) تودوروف، تزفيتن: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٤٨
٣) المصدر السّابق، ص٤٨
٤) المصدر نفسه، ص٤٤
٥) حليفيّ، شعيب: شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص٣٨
٦) المرجع السّابق، ص٣٩

التأسيسيّ للتّردّد، في حين يتوقّف بعض النّقّاد مليًّا عند مغالاة (تودوروف) في تثمين دور التّردّد في هيكليّة العجائبيّ، فقد نسفت (بيسيير) حسّ التّردّد في تضاعيف التّلقّي العجائبيّ، ورأت فيه متّكأً غير كافٍ في تحديده، واشترطت مقابلاً له سمَتَي المفارقة والغموض[١]، تتأتّى المفارقة من اختراق الأحداث اللّاواقعيّة للحياة الواقعيّة، وينشأ الغموض المُوهِم من محاولة المتلقّي للوصول إلى أحد احتمالين: عقليّ تجريبيّ، والآخر عقليّ ميثولوجيّ «ينقل اللّاواقع على مستوى فوق طبيعيّ»[٢]، ومن جهةٍ أخرى يقرّ (مولينو) بدور التّردّد ولكنّه ليس إقرارًا توحيديًا، وإنّما عدّ التّردّد «شكلاً من أشكال عدّة»[٣] تكوّن بمجموعها عمليّة التّلقّي العجائبيّ.

ذلكم كان استذكارًا لمواقف الدّارسين الغربيّين المؤسّسين للبحث العجائبيّ تجاه قضيّة التّردّد، وفيما يلي سنعرض لتلك القضيّة في الخصوصيّة المعرفيّة الإسلاميّة الّتي قدّمت نصوصًا تراثيّةً شكّلت مادّةً خصبةً للأدوات العجائبيّة فيما بعد.

بدايةً يرادف التّردّد الّذي هو عجْزٌ عن اتّخاذ القرار _كما يرى تودوروف_ مصطلح (الشّكّ) الّذي يعرّفه (الجرجانيّ ٨١٦هـ) بأنّه «الوقوف بين الشّيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجّح أحدُهما، ولم يُطرَح الآخر فهو ظنّ، فإذا طرحه فهو غالب الظّنّ، وهو بمنزلة اليقين»[٤]، فالشّكّ استواء بين رؤيتين أو قرارين دون ميل إلى أحدهما مقابل الآخر، فإذا رجحت كفّة أحدهما مع احتماليّة قبول الآخر

---

١) ينظر: المرجع نفسه، ص٣٦

٢) Irene Bessiere: La récit Fantastique, Paris, ed Larousse 1974, P32élr ، نقلاً عن شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص٣٤

٣) حليفي، شعيب: شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص٣٧

٤) معجم التّعريفات، تح: محمّد صدّيق المنشاويّ، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت). مادّة (شكّ) ص١١٠

كان ظنًّا، ممّا يحيلنا أيضًا على تعريف (الكنديّ ٢٥٦هـ) لـ (الوهم) بأنّه «وقوف الشّيء للنّفس بين الإيجاب والسّلب، لا يميل إلى واحدٍ منهما»[1]، وهو الموقف الّذي طلبه فلاسفة النّسق المعرفيّ الإسلاميّ تجاه نوع من الأخبار، يقرب من النّصّ الكراميّ ولا يطابقه، ولعلّ سائلاً يسأل: لمَ لخّصنا التّراث الإخباريّ الإسلاميّ بنصوص الخوارق الحاملة لشبهة الانتماء إلى النّصّ الكراميّ، دون غيرها من الأخبار؟

نقول: بدايةً تُستثنى المعجزات من منظومة الشّكّ لتأكّد انتمائها إلى حقيقة صادقة _وسنفصّل الحديث عن ذلك لاحقًا_ وكذلك الأمر بالنّسبة للنّصوص الخرافيّة المتخمة بالأحداث العجيبة، إذ ثمّة إجماع على انتمائها إلى اللّاحقيقة، والمتلقّي على قناعة ومنذ الوهلة الأولى بأنّ ما سيتلقّاه محض تخيّل جادت به القريحة العربيّة، وحينئذٍ فإنّ موقفه من النّصّ لن يجاوز عتبات الدّهشة أو الخوف المكلّل بالعظة والاعتبار، الأمر الّذي يخصّص الحيّز الأكبر من الاهتمام للنّصوص الهائمة بين الحقيقة واللّاحقيقة، وهي النّصوص الشّبيهة بالنّصّ الكراميّ، قلنا: شبيهة بالنّصّ الكراميّ وليست إيّاه، نظرًا لانتماء الكرامة إلى الحقيقة، وما نقصده هنا نصوص هائمة بين الحقيقة ونفيها، إذ فيها مظنّة الكرامة لا عينها.

وعودةً إلى موقف الفلاسفة المسلمين من النّصوص العجائبيّة نورد قول (ابن سينا ٤٢٧هـ): «وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعدُ جليّته، دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنته، بل عليك الاعتصام بحبل التّوقّف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك، ما لم تبرهن استحالته لك. فالصّواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه قائم البرهان. واعلم أنّ في الطّبيعة

---

١) رسائل الكنديّ الفلسفيّة (رسالة في حدود الأشياء ورسومها)، تح: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢ مطبعة حسّان، (د. ت). ج١ ص١١٨

عجائب، وللقوى العالية الفعّالة والقوى السّافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»[١]، وعليه فإنّ الخطاب موجّهٌ إلى متلقٍّ من الطّبقة العالمة، إذ يقول في موضع آخر: «إيّاك أن يكون تكيّسك وتبرّؤك من العامّة هو أن تنبري منكرًا لكلّ شيء»[٢]، ففي مقولته دعوة إلى التّثبّت وعدم التّسرع في رفض ما تتناقله العامّة من خوارق، حتّى يثبت عنده استحالتها، وحتّى ذلك الحين يقوم المتلقّي بترحيل هذه الأحداث الخارقة إلى حيّز الإمكان و تلمُّس علّة لذلك في عجائب الطّبيعة وغرائب القدرة الإلهيّة في النّفوس البشريّة والكائنات المادّيّة، فإذا ثبتَت استحالة الحدث وعدم إمكانيّة وقوعه وجب إنكاره، وكذلك الأمر في حال مناقضته لمسلّمات أساسيّة، وهنا يحضرنا قول (الجاحظ ٢٥٥هـ): «والحقّ الّذي أمر الله تعالى به، ورغّب فيه، وحثّ عليه أن تنكر من الخبر ضربين؛ أحدهما: ما تناقض واستحال، والآخر: ما امتنع في الطّبيعة وخرج من طاقة الخلقة، فإذا خرج الخبر من هذين البابين وجرى عليه حكم الجواز فالتّدبير في ذلك التّثبّت وأن يكون الحقّ في ذلك هو ضالّتك، والصّدق هو نيّتك، كائنًا ما كان»[٣]، وإذًا فإنّ علاقة المتلقّي بالنّصّ تتحدّد وفقًا لطبيعة النّصّ المتلقَّى، وقد جعلها (الجاحظ) في ضربين؛ الأوّل: إنكار لصنفين من الأخبار يصبّان في حيّز المستحيل، إمّا لتناقضها _أي الأخبار_ وإمّا لامتناع إمكانيّة حدوثها في الطّبيعة، والثّاني: التّثبّت والتّأكّد لإزالة الشّكوك حول صنفٍ من الأخبار ممكن الحدوث، فلا يقبله المتلقّي على علّاته، بل يجهد فكره في تبيّن صحّة حدوثه وانتمائه إلى الصّدق أو انتفاء ذلك، فينتمي إلى الضّرب الأوّل المستحيل.

---

١) الإشارات والتّنبيهات، تح: سليمان دنيا، ط٣ دار المعارف، القاهرة، (د. ت). ص١٦٠

٢) المصدر السّابق، ص١٥٩

٣) كتاب الحيوان، تح: عبد السّلام هارون، ط١ مطبعة البابيّ الحلبيّ، القاهرة، ١٩٣٨م. ج٣ ص٢٣٨-٢٣٩

والفيصل بين ذينك الضّربين من الأخبار هو _كما يرى (زكي نجيب محمود)_ الأداة المشتركة الّتي ينماز بها البشر على سواهم أي «أداة العقل ومنطقه، لكي ترقب وتراجع وتنسّق وتستبقي من الحقائق ما يستحقّ الدّوام»[١]، يذكر ذلك في سياق حديثه عن المتصوّفة وما يعتقدونه من خوارق تختصّ بهم، ولا سبيل للعامّة إلى رؤيتها، وإنّما نصيبهم منها السّماع، فيرى أنّ للصّوفيّ حقّه في سرد مشاهداته وتجاربه الخارقة للمألوف الّتي يزعم أنّ الله اختصّه بها، و«لكنّ الّذي لا حقّ له فيه هو أن يدّعي لرؤيته يقين الصّدق»[٢]، وإنما كان عليه أن يحتكم إلى العقل، فـ «الأدنى إلى الصّواب هو أن ننظر نحن الخلَف بالعقل وحده إلى ما قد خلّفه لنا السّلف من لمحات اللّاعقل»[٣].

نلحظ أنّ (زكي نجيب محمود) لدى مقاربته مثل تلك النّصوص يضرب صفحًا عن الخصوصيّة المعرفيّة للحضارة الإسلاميّة الّتي لا تعتمد العقل وحده مكوّنًا لها، وإنّما تنشأ المعرفة عندها من مصادر عدّة هي: (العقل، الوحي، الحدس، الحسّ والتّجربة)[٤]، أو ما أطلق عليه المفكّرون المتقدّمون (العلم العقليّ، والعلم النّقليّ، والعلم اللّدنّيّ)، فقد أكّدت المصادر النّقليّة القطعيّة (القرآن الكريم، والسّنّة المشرّفة) أنّ أمورًا خارقة للعادة قد يجريها الله على يد رسله لغايات دعويّة إرشاديّة، يتحدّى بها من لم يصدّق نبوّتهم (المعجزة)، وقد يجريها الله على يد وليّ من أتباع الرّسل يختصّه بذلك تكريمًا له (الكرامة)، هذه الأحداث الخارقة قد تتعارض مع العقل البشريّ المحدود بحدود الحواسّ، فقد ينفي حدوثها ما لم تسعفه

---

١) المعقول واللّامعقول في تراثنا الفكريّ، دار الشّروق، بيروت، (د. ت). ص٣٨٣

٢) المصدر السّابق، ص٣٨٣

٣) المصدر نفسه، ص٣٨٣

٤) ينظر: الزّنيديّ، عبد الرّحمن بن زيد: مصادر المعرفة في الفكر الدّينيّ والإسلاميّ، مكتبة المؤيّد، الرّياض، (د. ت). ص٩٥ وما بعد.

حواسّه في إدراكها مثلاً (القرآن الكريم: حاسّة السّمع، انشقاق القمر: حاسّة البصر)، ومن لم يشاهد بأمّ عينه ويسمع بأذنه، تتولّى تلك المصادر النّقليّة دورها في تأكيد تلك الحادثة أو نفيها، وحينئذٍ لا مجال للشّكّ أو الرّيبة. وما لم يندرج ضمن تلك المصادر من نصوص خوارقيّة يشكّل بؤرة البحث العجائبيّ، فمن جهة ثمّة تصريح بأنّ الله خالق كلّ شيء وبيده كلّ شيء يتصرّف فيه كما يشاء، وقد يخرق سنن المألوف البشريّ لشخصٍ يتولّاه، ومن جهة أخرى لا يملك المتلقّي دليلاً قاطعًا على ذلك، فالكرامة من حيث هي أمر خارق يجريه الله على يد وليّ من أوليائه، مسلّمٌ بها من قبل المسلمين، لكن من حيث ارتباطها بشخص بعينه، لا يمكن للمسلم أن يبتّ في ذلك، لا سيّما إن لم تحدث أمامه فهو غير مكلّف بتصديقها حينئذٍ. ويمثّل التّردّد في مثل هذه النّصوص مظنّة الكراميّة «ردّ الفعل الأكثر هيمنة عند إدراك المتلقّي لمثل هذه الحكايات، فقد ظلّت الرّوايات على الرّغم من شيوعها وكثرتها تخلق الإحساس نفسه في كلّ مرّة»[١]، فالمتلقّي إزاء مواجهته لمثل تلك النّصوص الخوارقيّة «يقع في حيرة شديدة لأنّ النّصّ يقبل الاعتراف بحرفيّته وبصحّة كسر الوليّ لنظام المألوف»[٢]، لكن لا دليل قاطع مُلزِم بتصديقه وقبول الخرق على أنّه كرامة، وهكذا «يبقى المتلقّي متردّدًا بين تفسير متصالح مع المألوف وتفسير آخر خارج عليه، وفي هذا التّردّد يحيا العجائبيّ»[٣].

وممّا تضيفه الخصوصيّة الإسلاميّة لهذه النّصوص أنّ التّردّد لم يعد مرحلة عقليّة كما هو عند (تودوروف) سابقةً لاتّخاذ القرار بالانتماء إلى (العجيب) أو (الغريب)، أو "تقنيّة سرديّة" كما هو عند (جان مولينو)، بل غدا قرارًا «ليس

---

١) بلّعلي، آمنة: الحركيّة التّواصليّة في الخطاب الصّوفيّ، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م. ص١٧٦

٢) خليل، لؤيّ: تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث، ص١٦٠

٣) المصدر السّابق، ص١٦٠

ناتجًا عن بنية النّصّ الدّاخليّة، وإنّما مصدره النّوع الّذي ينتمي إليه النّصّ»[١]، وهو نصّ يندرج ضمن ما خولف فيه (باختين) عندما عدّ تحطيم "مبدأ الثّالث المرفوع" مختصًّا بالأدب الكرنفاليّ «فالأدب المنقبيّ والسّيريّ والكراميّ والغريب والعجيب يفعل الشّيء نفسه»[٢]، أي في تحطيمه لمبدأ "الثّالث المرفوع"، وأصبح التّردّد بحدّ ذاته قرارًا يتّخذه المتلقّي في ظلّ "توازي الاحتمالات" الثّلاث: «احتمال حقيقة النّصّ أوّلاً، واحتمال رفض حقيقته ثانيًا، واحتمال استواء الحقيقة والرّفض معًا، آخرًا»[٣]، وفيما يصبّ الاحتمال الأوّل في بوتقة (الغريب)، والثّاني في بوتقة (العجيب)، يشكّل الاحتمال الثّالث (العجائبيّ)، وبذلك يُحكم عليه في النّصوص مظانّ الكراميّة بديمومته، بعد أن حكم عليه (تودوروف) بتلاشيه، عندما لم يعد التّردّد مقيَّدًا باللّحظة الرّاهنة الّتي تسبق القرار.

ولا بدّ لنا إزاء مقاربتنا لقضيّة التّردّد أن نتريّث قليلاً مع الشّخصيّة الفاعلة الّتي يلقى التّردّد حيّزه الوجوديّ من خلالها، فمن الّذي يتردّد في القصّ العجائبيّ؟

يجيب (تودوروف) عن هذا التّساؤل بأنّ «تردّد القارئ هو... الشّرط الأوّل للعجائبيّ»[٤]، وليس من الضّروريّ أن تمثّله إحدى الشّخصيّات، وإن كان تمثيلها يزيد العجائبيّ غنًى شريطة أن يتماهى القارئ معها في حيرتها، فلا يكون على علم بحقيقة الأحداث[٥].

---

١) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص٦٠-٦١

٢) مفتاح، محمّد: مجهول البيان، ط١ دار طوبقال، ١٩٩٠م. ص١٣١

٣) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص٦٤

٤) مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٤٨

٥) ينظر المصدر السّابق، ص٤٨

ولعلّ (أبا حامد الغرناطيّ ٥٦٥هـ) من أوائل الكتّاب في الحضارة الإسلاميّة الّذين أشاروا إلى الدّور المناط بالمتلقّي لتحديد إمكانيّة حقيقة ما يعترضه من خوارق، واختلاف المنظور تجاه ما يُظنّ أنّه خارج عن المألوف بحسب المستوى العقليّ والتّركيب النّفسيّ للإنسان، إذ ليست عقول البشر جميعها سواسية، بل ثمّة تفاوت يعتورها «وبقدر هذا التّفاوت يكون الإنكار لأكثر الحقائق من أكثر النّاس لنقصان العقل، لأنّ الّذي يعرف الجائز والمستحيل، يعلم أنّ كلّ مقدور بالإضافة إلى قدرة الله قليل»[١] وبغضّ النّظر عن درجات التّفاوت الّتي يعتمدها (الغرناطيّ) في التّمايز بين العقول وقدرة كلّ عقل على التّصديق ومحدوديّته، فإنّ ما طرحه يثير في النّصوص مظنّة الكراميّة قضيّةَ النّسق المعرفيّ للمتلقّي ومدى تناغمه والنّسق المنتِج للنّصّ العجائبيّ، وبديهيٌّ في النّصّ الصّوفيّ مثلاً أن تكون الخوارق مسلّمًا بها من غير أن تثير في المتلقّي الصّوفيّ أدنى حيرةٍ أو شكّ تجاهها، إذ الحيرة هنا نقض لميثاق افتراضيّ بين الشّيخ ومريده (من اعترض انطرد)، ومن هنا فالكرامة الصّوفيّة «كلام وسلوك، إنّها حالة معاشة، وحقيقة تمارَس، يذكرها الصّوفيّ مقتنعًا، ويقدّمها على أنّها حصلت وتحصل فعلاً، وعلى هذا المبدأ يتوجّه في حياته وأقواله، ويلتفّ حوله مؤمنون وبه واثقون، فيتّهم هؤلاء [المتصوّفةُ] بعدم الفهم مَن لا يصدّق الكرامة، ويعزون إلى الله سبب عدم هداية المشكّك [بها] »[٢]، وفي المقابل فإنّ من لم ينتمِ إلى النّسق الإسلاميّ، ولا سيّما الصّوفيّ لا يجد حرجًا في عدم التّسليم بصحّتها، وإن كان المسلم يحيلُها على حيّز الإمكان المناط بالقدرة الإلهيّة.

---

١) تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تح: إسماعيل العربيّ، ط١ المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م. ص٣٠

٢) زيعور، عليّ: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، ط١ دار الطّليعة، بيروت، ١٩٧٧م. ص٢٢

- **التّفسير:**

رأينا عند الحديث عن (العجيب) و (الغريب) أنّ الباحثين الّذين قاربوا العجائبيّ بدراساتهم وأدلوا بدلوهم عنه في طروحاتهم، انطلقوا في تحديد ذينك المصطلحين من محاور عدّة، هي: الواقع الطّبيعيّ، والطّابع العقليّ تارةً، والصّدق الحقيقيّ تارةً أخرى، كلٌّ يحكم وفقًا لأيديولوجيّته المحتكم إليها حكمًا متساوقًا مع طبيعة النّصّ المدروس ونسقه المعرفيّ المُنتَج في رحابه.. فالرّواية، مثلاً، _كما يرى (حليفيّ)_ ليست «سوى لوحة يمتزج فيها الواقعيّ بالمتخيّل»[١]، وهو امتزاج يتبأّر في المحكيّ العجائبيّ الرّوائيّ، ممّا يستدعي تفسيرات ومسوّغات عقليّة «تسعى إلى إلغاء كلّ تردّد ورعب»[٢]، فقد حصَر (حليفيّ) التّفسيرات العقليّة بـ (التّفسير بالحلم، التّفسير بالهذيان والهلوسة، التّفسير بالجنون)، وهي تفسيرات تفتقر في تكوينها الكلّيّ إلى بذور فوق طبيعيّة، وثمّة مقابلٌ لها يتمثّل في تفسيرات لاعقليّة تتوسّل بالمظاهر فوق الطّبيعيّة، وذلك عندما يعجز العقل عن تسويغ الحدث فوق الطّبيعيّ، فيسلّم بانتمائه إلى عالم مغاير للعالم الطّبيعيّ المألوف، ومن تلك المظاهر (التّناسخ، الأشباح، السّحر، الامتساخ، واستحضار الأرواح...)[٣].

ولعلّ محاولة التّفسير لِمَا فيه شبهة فوق الطّبيعيّ ليست عرَضًا طارئًا على الفكر العربيّ، فإذا ما عدنا إلى القرن الرّابع الهجريّ ألفينا (ابن سينا ٤٢٧هـ) يسوّغ بعض الأفعال الخارقة للعادة المألوفة بمسوّغات طبيعيّة معقولة، يقول: «وإذا بلغك أنّ عارفًا حدّث عن غيب، فأصاب متقدّمًا ببشرى أو نذير، فصدّق، ولا يتعسّرنّ

---

١) شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص١١١

٢) المصدر السّابق، ص١١٣

٣) ينظر: المصدر السّابق، ص١١١-١٢٧

عليك الإيمان به، فإنّ لذلك في مذاهب الطّبيعة أسبابًا معلومة»[١]، من هذه الأسباب أنّ «التّجربة والقياس متطابقان على أنّ للنّفس الإنسانيّة أن تنال من الغيب نيلاً ما، في حالة المنام، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النّيل في حال اليقظة»[٢]، إذ يقرّ (ابن سينا) بأنّ الإنسان في مكنته أن ينال من الخرق من جهة العلم نصيبًا، لكن ليس ذلك من شأن كلّ إنسان وإنّما اختصّ به "العارف" علاوة على غيره، وحجّته في جواز مثل ذلك الخرق القياسُ العقليّ والتّجربة الحياتيّة فـ «ليس أحدٌ من النّاس إلّا وقد جرّب ذلك في نفسه، تجارب ألهمته التّصديق، اللّهمّ إلّا أن يكون أحدهم فاسد المزاج، نائم قوى التّخيّل والتّذكّر»[٣]، ويسوّغ (ابن سينا) في موضع سابق خرقًا آخر قائمًا على قدرة التّحمّل ردحًا من الزّمن، يقول: «إذا بلغك أنّ عارفًا أمسك عن القوت المرزوء له مدّة غير معتادة، فاسجح بالتّصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطّبيعة المشهورة... [وهي] أنّ القوى الطّبيعيّة الّتي فينا، إذا شُغلت عن تحريك الموادّ المحمودة، بهضم الموادّ الرّديئة، انحفظت الموادّ المحمودة، قليلة التّحلّل، غنيّة عن البدل، فربّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة، لو انقطع مثله في غير حالته، بل عُشر مدّته هلك»[٤]، وليس لكلّ خرقٍ علّةٌ طبيعيّة، بل ثمّة خروق تُتلمّس علّتها في "بقعة الإمكان" المحكومة بالقدرة الإلهيّة غير المحدودة «واعلم أنّ في الطّبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعّالة والقوى السّافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»[٥]، ولعلّنا لا نجد بأسًا هنا في الاستئناس بما ذهبَت إليه (الخامسة علاويّ) من أنّ الإنسان العربيّ في العصور الإسلاميّة الأولى كان ديدنه أنّ «ما استوعبه عقله وأحاط بأسبابه علمًا فسّره تفسيرًا طبيعيًا، وما عجز عقله عن

---

١) الإشارات والتّنبيهات، ص١١٩
٢) المصدر السّابق، ص١١٩-١٢٠
٣) المصدر نفسه، ص١٢٠
٤) المصدر نفسه، ص١١١-١١٢
٥) المصدر نفسه، ص١٦٠

استيعابه من الأحداث وإن كانت تنتمي إلى عالمه الواقعيّ الحقيقيّ قذف به إلى التّفسير الغيبيّ المحكوم بطرفي العجيب والغريب»[١]، ويذهب شيخ الإشراق (السّهرورديّ ٥٨٧هـ) إلى أبعد من ذلك، فيفنّد الخرق بتشرّب بعض النّفوس للقوى الإلهيّة الفاعلة لتكون «بقوّتها كأنّها نفس [أي روح] العالم، يطيعها العنصر طاعة بدنها لها...، فيكون لها التّأثير بكثير من الغرائب»[٢]، ولهذا الرّأي ما له من تحفّظات صوفيّة لا يعدّ المقام كفيلاً بمناقشتها.

والجدير بالذّكر أنّ الخرق في بحثنا ليس يُقصد به المعنى الحقيقيّ، وإنّما المجازيّ، ذلك أنّ الخرق يستدعي أرضيّةً معياريّةً ثابتةً وواضحةً، «فلكي يكون ثمّة خرقٌ، يجب أن يكون المعيار محسوساً»[٣]، الأمر الّذي قد ينطبق على الواقع الحسّيّ، خلافًا للواقع الّذي تنتمي إليه خوارق النّصوص مظنّة الكراميّة، إذ ينأى عن ذلك، لتعالقه مع القدرة الإلهيّة المنزّهة عن الإدراك والإحصاء ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَـٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَـٰرَ ﴾[٤]، وتبعًا لذلك، فإنّ «ما يبدو من ترابط ظاهريّ بين الحوادث في العالم... ليس أبدًا ترابطًا ضروريًّا أو علّيًّا»[٥]، بل عاديًّا أوجدته الألفة، فقد أجرى الله «خلقَ الأشياء على هذا النّحو من التّوالي مجرى العادة، بإرادة منه لا ندرك سرّها، فخُيّل لنا أنّ ذلك يجري على نسق من ترابط العلّة بالمعلول»[٦]،

---

١) الإرهاصات العجائبيّة في التّراث السّرديّ العربيّ القديم وإشكاليّة التّلقّي، الرّاوي عدد١٨، النّادي الأدبيّ الثّقافيّ بجدّة، مارس ٢٠٠٨م. ص٩٨

٢) التّلويحات اللوحيّة والعرشيّة، تح: عليّ محمّد إسبر– محمّد أمين أبو جوهر، ط١ دار التّكوين، دمشق، ٢٠٠٥م. ص١٢٥–١٢٦

٣) تودوروف، تزفيتن: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٣٠

٤) القرآن الكريم، الأنعام: ١٠٣

٥) مبروك، عليّ: النّبوّة من علم العقائد إلى فلسفة التّاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد، ط١ التّنوير، بيروت، ١٩٩٣م. ص٢٠٥

بالمعلول»[١]، والحقيقة أنّنا ندرك اطّراد العادة، وما يُخيّل إلينا على أنّه خرق فإنّما هو خرق للعادة المألوفة وليس للسّنّن الإلهيّة أو الطّبيعيّة، وتجدر الإشارة هنا إلى نظريّة المصاحبة الّتي قال بها (الغزاليّ ٥٠٥هـ) مقوّضًا أركان السّببيّة؛ فالنّار تحرق الأشياء لا لعلّة فيها، لكن لما جرى من مصاحبة خاصّيّة الإحراق لها، والفاعل الحقيقيّ إنّما هو الله[٢]، فإذا لم يحترق الشّيء رغم ملامسته للنّار فمعناه أنّ الله لم يشأ ذلك، فامتنعت مصاحبة فعل الإحراق للنّار، ولا يعني ذلك تعطّل آليّتها أو تغيّر خاصّيّة من خصائصها.

وإذًا فالخرق هو خرقٌ للعوائد والألفة، وليس له أن يطال سنن الله وقوانينه في عالَمَي الغيب والشّهادة، إذ إنّ «سنّة الله ليست فقط هي ما عهدَه البشر وما عرفوه، وما يعرف البشر من سنّة الله إلّا طرفًا يسيرًا يكشفه الله لهم بمقدار ما يطيقون وبمقدار ما يتهيّؤون له بتجاربهم ومداركهم في الزّمن الطّويل، فهذه الخوارق _كما يسمّونها_ هي من سنّة الله، ولكنّها خوارق بالقياس إلى ما عهدوه وما عرفوه»[٣]، ووفقًا لذلك فإنّ هذا الرّأي قد يزيل العجب عن وقوع أحداث غير متوقّعة بالتّزامن مع أقوال أو أفعال مخصوصة، وفي أحوال مخصوصة، لعلّة أنّ ما حدث هو سنّة من سنن الله المطّردة في عالم الغيب والغائبة عن البشر، خلافًا لسننه في

---

١) مروة، حسين: النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، دار الفارابيّ، بيروت، ١٩٧٩م. ج١ ص٧٣٩

٢) ينظر: المنقذ من الضّلال، تح: سعد كريم الفقيّ، دار ابن خلدون، الإسكندريّة، (د. ت). ص٢٢، يقول: "الطّبيعة مسخّرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشّمس والقمر والنّجوم والطّبائع مسخّرات بأمره لا تعمل بنفسها، بل لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"

٣) قطب، سيّد: في ظلال القرآن، ط٧ دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ١٩٧١م. مج٨ ج٣٠ ص٦٦٨

عالم الشّهادة والّتي يشهد البشر اطّرادها وتناسقها(١)، بيد أنّ هذا التّسويغ إنّما يصحّ اطّراده فيما ثبت كونه كرامة سواء منها كرامة الأولياء والصّوفيّة أم كرامة الضّعفاء المتضرّعين بصدق نيّة وعزيمة.

لكن ليس كلّ خرق كرامة، إذ ثمّة ما يمكن أن ينضوي ضمن التّوهّم والخيالات أو حيل البشر ودجل بعضهم، ومن ثمّ لا يكون خرقًا ابتداءً، وهو ما نقصده بـ (غير الحقيقيّ) أحد شقّي التّفسير بالتّوازي مع (الحقيقيّ). ولا نغفل هنا ما قد تتعرّض له الأخبار من المبالغة والغلوّ، فضلاً عن الكذب والتّزيّد في الكلام استجابةً للغاية التّأثيريّة الانفعاليّة الّتي يتوخّاها السّارد، ويسوّغ ذلك شّفويّة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ولاسيّما في القرون الأولى منها، فقد كان «أثر المبالغة والغلوّ أعمق في الثّقافة النّقليّة السّماعيّة للعلّة الجامعة في مقام الخطاب بين الباثّ والمتقبّل»(٢)، ممّا أوجب على المتلقّي التّحرّز وأخذ الحذر عند حكمه على الخبر وعدم الاستكانة والتّسليم المباشر به، وفي المقابل ليس في مكنته أيضًا أن ينكره لشبهة الكرامة فيه، لاسيّما إذا توافرت في الخبر بعض السّمات الّتي ارتبط وجودها بالكرامة وهي صلاح الحال أو ادّعاء الولاية والابتهال إلى الله ومن ثمّ حدوث الخرق.

وبديهيٌّ أنّ محاولة تفسير الظّواهر هو في أغلبه تلمّس لِعلَله وللعوامل المؤسّسة له، لكن لمّا كان الخرق الّذي نحن في صدده قد يتعارض والمنطق العقليّ بقوانينه المقيَّدة بالطّبيعة الحسّيّة، فإنّ محاولة إخضاعه للمنطق العقلانيّ قد يكون إقحامًا له في غياهب سفسطائيّة، ومن ثمّ يغدو «أمرًا لا جدوى منه، بل [لا] معنى

---

١) ينظر: بو سلامة، يحيى: الإنسان والغيب، ط١ منشورات العصر الحديث، بيروت، ١٩٨٦. ص٥١

٢) الجزّار، منصف: المخيال العربيّ في الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ط١ دار الانتشار العربيّ، بيروت، ٢٠٠٧م. ص٣٣

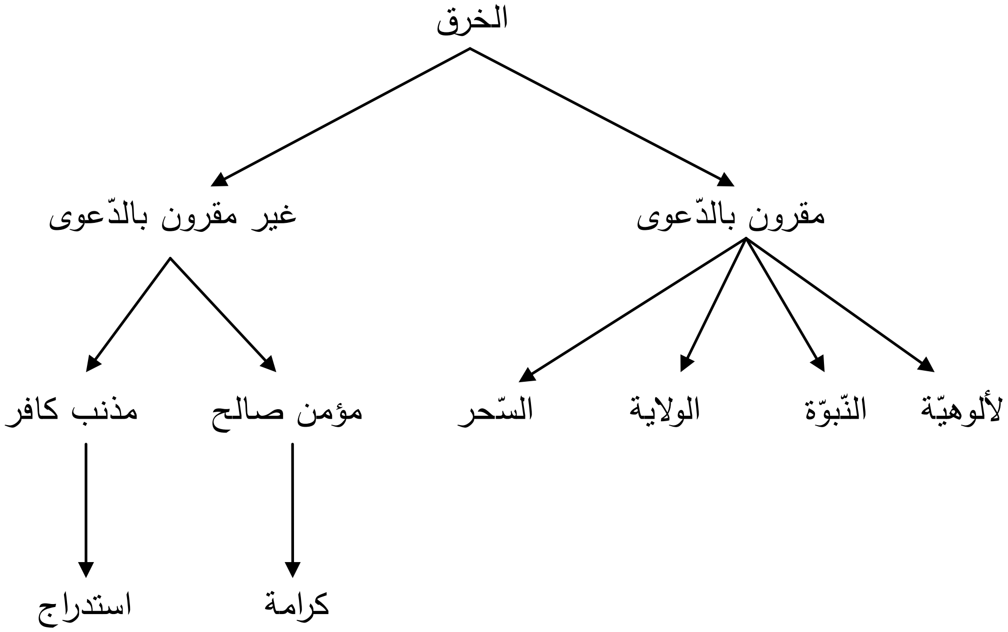
له ومن ثمّ إسرافًا في الكلام ليس غير»[١]، ولذا فإنّ ما سنحاوله ونقصد إليه في التّفسير لن يجاوز حدّ التحكيم إلى التّعليل؛ أي الحكم على الخرق في النّصّ بين انتمائه إلى أحد حدّين هو الحقيقيّ أو غير الحقيقيّ، ونقصد بالحقيقيّ ما يتجاوز الواقع الحسّيّ المقيّد إلى واقع غيبيّ مجرّد، أي إلى "الحقيقة الواقعيّة"[٢] ذات الوجود الموضوعيّ غير المقيّد بإدراكنا الحسّيّ له، وذلك انطلاقًا من طبيعة الحضارة الإسلاميّة المُنتجة للنّصوص مظنّة الكراميّة، والّتي يتجاور فيها عالمان؛ أحدهما حسّيّ هو عالم الشّهادة، والآخر ذهنيّ هو عالم الغيب.

---

١) الأعسم، عديّ: الجانب العقلانيّ في اللّامعقول، ط١ الدّار العالميّة، بيروت ١٩٨٤م. ص٤٥
٢) صليبا، جميل: المعجم الفلسفيّ، ج١ ص٤٨٦

- **الحقيقيّ:**

يُصنِّف (الفخر الرّازيّ ٦٠٤هـ) الخرق تبعًا لمن يجريه الله على يديه، وفق ما يلي[١] :



ولعلّنا لا نجد بأسًا في اعتماد تصنيفاته معيارًا للتّفسير الحقيقيّ في النّصوص ذات الصّبغة الخارقة، إذ إنّ (الرّازي) قريبُ عهدٍ بتلك النّصوص، فكانت مقاربتها بأدوات عصره أقرب للصّواب.

بدايةً وإن أجاز (الرّازي) وأهل الشّريعة حدوث الخرق على يد مدّعي الألوهيّة، لأنّ «شكله وخلقته تدلّ على كذبه»[٢]، كما هو حال (فرعون مصر)، فإنّ هذا الصّنف مُستَبعَد من النّصوص الّتي نبغي دراستها (مصنّفات ابن أبي الدّنيا)،

---

١) ينظر: تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ط١ دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م. ج٢١ ص٨٦

٢) المصدر السّابق، ص٨٦

وكذلك الأمر بالنّسبة إلى مدّعي النّبوّة والولاية، لخلوّ النّصوص من تلك الدّعاوى، وتبعًا لذلك فقد قُيّدت خيارات الحقيقة بالكرامة والاستدراج، أمّا الاستدراج فهو «أن يُري الله أعداءه... ما يخرج من العادات، ويكون ذلك استدراجًا لهم وسببًا لهلاكهم، وذلك أنّها تولّد في أنفسهم تعظيمًا وكبرياء»[(١)] بظنّهم أنّها كراماتٌ لهم، ويمضون في غيّهم مغترّين بما يشبه الكرامة وليس إيّاها، فينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾﴾[(٢)]، وأمّا الكرامات فإنّها تزيد الأولياء تذلّلاً لله وخضوعًا له، لكن لمّا كان الفيصل بينهما هو حال صاحب الخرق، وهو أمرٌ قد نعجز عن سبره في النّصوص، فقد آثرنا تفصيل الكلام على الكرامة الإلهيّة ومظانّها ابتداءً.

وتتّفق كتب عقيدة أهل السّنّة والجماعة في إثبات الكرامة للأولياء، مستندين في ذلك إلى أدلّة من القرآن الكريم والسّنّة الشّريفة وسيرة الصّحابة رضوان الله عليهم أجمعين، فضلاً عن الحجج العقليّة، كما لم يجدوا حرجًا في الرّدّ على شبهات المنكرين من المعتزلة وبعض الأشاعرة..، وهم في ذلك يميزون في المقام الأوّل بينها _أي الكرامة_ وبين المعجزة، طالما أنّ مدار شبهات المنكرين لها هو في خوف اللّبس بينهما[(٣)]، وإذا كانت المعجزة تمتاز عن الكرامة باقترانها بدعوى

---

١) الكلاباذيّ، محمّد أبو بكر(٣٨٠هـ): التّعرّف إلى مذهب أهل التّصوّف، دار الإيمان، دمشق، ٢٠٠٥م. ص٧٣

٢) القرآن الكريم، الأعراف: ١٨٢

٣) ينظر في قضيّة إثبات الكرامة و علاقتها بالمعجزة في: القشيريّ، عبد الكريم(-٤٦٥هـ): الرّسالة القشيريّة، ط١ مطبعة مصطفى بابي الحلبيّ، القاهرة، ١٩٤٠م. ص١٧٤-١٧٥، و الطّوسيّ، عبدالله (-٣٧٨هـ): كتاب اللّمع في التّصوّف، تح: رنولد نيكلسون، ليدن، ١٩١٤م. ص٣١٨، والرّازي، فخرالدّين: تفسير الفخر الرّازي، ج٢١ ص٩٠-٩٥، و ابن خلدون، عبد الرّحمن (٧٣٢هـ- ٨٠٨هـ): مقدّمة ابن خلدون، تح: سعيد محمود عقيل، ط١ دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٥م. ص٤٠٤

التّحدّي وأنّ الكرامة «تصدر عن قوّة همّة العبد وعلى علم منه، على حين أنّ المعجزة لا همّة لنصيب النّبيّ فيها»[١]، فإنّهما تلتقيان في أنّ كلتيهما «منيعتان على الإدراك العقليّ ولا تخضعان لأيّ قانون من القوانين الّتي ألِفها العقل»[٢].

وخلاصة القول في الكرامات أنّ الإيمان بها واجب على كلّ مؤمن عاقل، فهي ممكنة الحدوث، طالما أنّ علّتها هي القدرة الإلهيّة، وأمّا الإيمان بخرقٍ بعينه على أنّه كرامة لشخص محدّد، فهذا يتوقّف على مَن أُريدَ له شهوده، فمن رأى كانت رؤياه «حجّةً على نفسه، وإذا أُخبر بها، فصدْقُها من عدمه يكون على قدر الثّقة في قائلها... والمقصود من الخوارق البشريّة تثبيت إيمان من يراها، لا كلّ النّاس»[٣]، فمن شهد الخرق مكلّفٌ بتصديقه، لا سيّما إذا ظهر على يد وليّ مشهود له بصلاح حاله وتقاه، وأمّا مَن لم يشهد الخرق، بل أُخبر به فإن كان المُخبِر ثقةً صدَّقه وإلاّ فلا.

وتجدر الإشارة إلى المظاهر الّتي قد تتجلّى الكرامة من خلالها؛ فمنها ما يكون من باب "العلم" «بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارةً بأن يرى ما لا يراه غيره يقظةً ومنامًا، وتارةً بأن يعلم ما لا يعلمه غيره وحيًا وإلهامًا»[٤]، وتسمّى: مخاطبات وهتافات و مشاهدات ومكاشفات ورؤًى؛ ومنها ما يكون من جهة "القدرة" فيكون «همّةً وصدقًا ودعوةً مجابةً»[٥]، ومجالها التّأثير في الأشياء إيجادًا وإخفاءً أو تحويلاً وتحريكًا لها.

---

١) الحكيم، سعاد: المعجم الصّوفيّ، ص٩٦٤

٢) أبو الحجاج، يوسف: الظّواهر البشريّة الخارقة بين الحقيقة والخيال، ط١ الوليد للدّراسات والنّشر، دمشق_ القاهرة، ٢٠٠٨م. ص١٠٣

٣) المصدر السّابق، ص١٠١

٤) بو سلامة، يحيى: الإنسان والغيب، ص٥٠

٥) المرجع السّابق، ص٥٠

ولا يخفى على المُطّلِع على كتب الزّهد والرّقائق في التّراث الإسلاميّ ما تعجّ به تلك المدوَّنات من أحداث خارقة فيها شبهة الكرامة، فضلاً عن أخبار تورد آليّتها وأضرب تمظهرها، فقد «قيل لسهل _رحمه الله_ في مَن زهد في الدّنيا أربعين يومًا، كيف يكون ذلك؟ [أي تظهر له الكرامات] فقال: يأخذ ما يشاء كما يشاء من حيث يشاء»[١]، وأيضًا: سُئل أحد ذوي العلم عن معنى الإيمان بالقدرة الإلهيّة، فأجاب: «هو أن تؤمن ولا ينكر قلبك بأن يكون له عبدٌ بالمشرق، ويكون من كرامة الله تعالى له أن يعطيه من القدرة ما يتقلّب من يمينه على يساره، فيكون بالمغرب، يعني تؤمن بجواز ذلك وكونه»[٢].

وقد اشترطوا في الكرامة سترها، وعدم الاغترار بها، لا سيّما إن كانت غير مقرونة بالتّحدّي فلا ينبغي إظهارها، ولذا تورد المصنّفات أخبارًا يَتوجّس فيها بعض الصّالحين خيفةً ممّا قد يعرض لهم من خوارق، ولا يستسلمون لما يرونه بأمّ أعينهم من أشياء مخالفة لعهدتهم، خشية أن تكون من كيد الشّيطان، وإن كان ظاهرها كرامةً من الله، يقول (ابن الجوزيّ ٥٩٧هـ) في التّلبيس: «ولمّا علم العقلاء شدّة تلبيس إبليس حذِروا من أشياء ظاهرُها الكرامة وخافوا أن تكون من تلبيسه، روينا بإسناد عن أبي الطّيّب، يقول: سمعتُ زهرون يقول: كلّمني الطّير، وذاك أنّي كنتُ في البادية، فتهتُ، فرأيتُ طائرًا أبيض، فقال لي: يا زهرون، أنت تائه، فقلتُ يا شيطان غرّ غيري، فقال لي: أنت تائه، فقلتُ: يا شيطان غرّ غيري، فوثب في الثّالثة وصار على كتفي وقال: ما أنا بشيطان، أنت تائه، أُرسلتُ إليك، ثمّ غاب عنّي»[٣]، ويعلّق (ابن الجوزيّ) على خبر يورده في كتابه، يستفتي فيه أحدُهم فقيهَ

---

١) الطّوسيّ، عبد الله: كتاب اللّمع في التّصوّف، ص٣١٥

٢) المصدر السّابق، ص٣١٥-٣١٦

٣) تلبيس إبليس، صحّحه: محمّد منير الدّمشقيّ، مطبعة النّهضة، القاهرة، ١٩٢٨م. ص٣٨١-٣٨٢

الكوفة عن دراهم وجدها في طريقه، وهو مغتمّ لِمَا في ذمّته من ضريبة يتساوى قدرُها مع ما التقطه من الدّراهم، فأفتاه بأن يتصدّق بها ولا يركن إلى شبهة عدِّها كرامةً، فيقول: «انظر إلى كلام الفقهاء وبُعد الاغترار عنهم، وكيف أخبره أنّها لُقَطة، ولم يلتفت إلى ما يشبه الكرامة...، وكأنّه إنّما أمره بالتّصدّق بها لئلّا يظنّ أنّه قد أُكرم بأخذها وإنفاقها»[١]. وفي مقابل ذلك يورد (ابن الجوزيّ) خبرًا لطيفًا يحفّز المتلقّي على إعمال العقل، فما يُظنّ أنّه كرامة قد يكون تجلّيًا لسرٍّ خفيٍّ، غاب عمّن حسِب نفسَه صاحب خرقٍ؛ فقد «ذكر محمّد بن أبي الفضل الهمذانيّ المؤرّخ، قال: حدّثني أبي قال: كان السّرمقانيّ المقري يقرأ على ابن العلّاف، وكان يأوي إلى المسجد بدرب الزّعفرانيّ، واتّفق أنّ ابن العلّاف رآه ذات يوم في وقت مجاعة، وقد نزل إلى دجلة وأخذ منه أوراق الخسّ ممّا يرمي به أصحابُه، وجعل يأكله، فشقّ ذلك عليه، وأتى إلى رئيس الرّؤساء، فأخبره بحاله، فتقدّم إلى غلام بالقرب [من] المسجد الّذي يأوي إليه السّرمقانيّ، أن يعمل لبابه مفتاحًا من غير أن يُعلمه، ففعل. وتقدّم إليه أن يحمل كلّ يوم ثلاثة أرطال خبزًا سميدًا ومعها دجاجة وحلوى...، ففعل الغلام ذلك، وكان يحمله على الدّوام فأتى السّرمقانيّ في أوّل يوم، فرأى ذلك مطروحًا في القبلة، ورأى الباب مغلقًا، فتعجّب وقال في نفسه: هذا من الجنّة، ويجب كتمانه، وألّا أتحدّث به، فإنّ من شرط الكرامة كتمانها...، فلمّا استوت حالته وأخصب جسمه، سأله ابن العلاف عن سبب ذلك، وهو عارف به، وقصدَ المزاح معه، فأخذ يورّي ولا يصرّح، ويكني ولا يفصح، ولم يزل ابن العلاف يستخبره حتّى أخبره أنّ الّذي يجده في المسجد كرامة، إذ لا طريق لمخلوق عليه، فقال له ابن العلاف: يجب أن تدعو لابن المسلمة، فإنّه الّذي فعل ذلك، فنغص عيشه بإخباره، وبانت عليه شواهد الانكسار»[٢] ولعلّنا لم نجد حرجًا في إثبات الخبر

---

١) المصدر السّابق، ص٣٨٠

٢) المصدر نفسه، ص٣٨١

كاملاً على الّرغم من طوله، لما له من أهمّيّة إذ لولا اعتراف (ابن العلّاف) بما أقدم عليه، لانتشر الخبر على أنّه كرامة من الله، ولا ندري هل ثمّة سرود مشابهة له، ممّا لم يفصح فيه المدبّرُ الخفيُّ عن صنيعه، فيُتوهّم بأنّه خرق يصفّ في مصافّ الحقيقة لشبهة الكرامة الإلهيّة!

على أنّ بعضًا من المفكّرين ممّن طغى على فكرهم الوجود المادّيّ والنّزعة العقليّة الحسّيّة لم يستسيغوا ما يدّعيه المتصوّفة من كرامات، وإذا كان لبعض المتصوّفة مبالغات وشطحات، قد يتلقّاها سواهم على أنّها مزاعم وادّعاءات جاوزت حدّ الاعتدال، فإنّ ردّ الفعل تجاه هذه المبالغات جاء مساويًا لشدّتها، إن لم يطغَ عليها، إذ يُؤثِر بعضهم التّعامل مع كرامات المتصوّفة وإشراقاتهم تعاملاً فنّيًّا جماليًّا بعيدًا عن إسباغ شبهة الحقيقة عليها، وإنّما تغدو معايير الحكم عليها هي «المعايير [نفسها] الّتي نحكم بها على قصائد الشّعر، لا المعايير الّتي نقيس إليها أقوال العلماء عن الوجود والواقع، بل أقوالهم عن النّفس الإنسانيّة ذاتها»[١]؛ أي إنّ الكرامة تُجرّد من محتواها الوجوديّ الحقيقيّ، لتبدو أشدّ ارتباطًا بالنّفس الإنسانيّة وما يعتورها من اضطراب وتخلخل يفقدها اتّزانها، فينتج عنها محتوًى نفسيّ غير واعٍ وغير خاضعٍ _كما يرون_ «لمقولات المنطق، كمقولتي المكان والزّمان مثلاً، ولا [يظهر] كحقيقة صاغتها التّجربة وتحكّم فيها العقل وقادها الفكر الواضح والمعالجة الواقعيّة والموضوعيّة»[٢]، وغاب عنهم ما للكرامة من وجود حقيقيّ، مشروعٍ بأدلّة نقليّة وعقليّة؛ أهمّها التّجربة والمشاهدة الحسّيّة، فقد روينا عن الثّقات معاينتهم الحقيقيّة للكرامة، سواء كان دورهم المشاهدة الحياديّة، أم كانوا جزءًا من الحدث الكراميّ، وليس المقام هنا مقام إثبات الكرامات فقد تولّت كتب العقيدة

---

١) محمود، زكيّ نجيب: المعقول واللّامعقول في تراثنا الفكريّ، ص٣٨٨

٢) زيعور، عليّ: الكرامة الصّوفيّة والحلم والأسطورة، ص٣٠

والتّفسير تلك المهمّة، وقد أشرنا إليها سابقًا، والّذي يهمّنا هنا التّمثيل لآراء المفكّرين والباحثين، من حيث مزجهم وعدم تمييزهم بين الكرامة بعدِّها حدثًا واقعيًّا، له حقيقته الوجوديّة وبين السّرد الكراميّ بعدّه نوعًا أدبيًّا(١) يقع على «الحافَة بين ما هو تاريخيّ وما هو أدبيّ، وما هو مقدّس»(٢)، تتأتّى أدبيّته من لغته الفنّيّة، وجنوحه إلى ما يخالف العهدة المألوفة، وتتجلّى قداسته في عدّة مظاهر منها: اعتماد تقنية الإسناد المرتبطة في ذهن المتلقّي بالنّصّ المقدّس، وأمّا التّاريخيّة؛ فتبرز من خلال «الاستناد إلى واقعة معيّنة، ثمّ التّحليق بها في عالم الخيال عبر عمليّة تراكميّة من التّطوير [الخياليّ] للواقعة الأصليّة»(٣)، والّذي يجمع بين الأدبيّة والتّاريخيّة هو عنصرُ القداسة الّذي انماز به هذا الصّنف من النّصوص من غيره حتّى كاد يقترب من الأسطوريّ، الّذي أنتجته الشفاهيّة الإنسانيّة.

على أنّ القول بأدبيّة الكرامة الصّرف هو «أمر مستبعد، [لأنّها] بقدر ما تشارك في الكتابة التّاريخيّة، فهي [أيضًا] تشارك في الكتابة الأدبيّة والكتابة الفقهيّة بشكل عامّ»(٤)، وبذلك يجمع السّرد شبه الكراميّ بين الواقعيّ والمتخيّل في صعيد واحد معًا، ولعلّ السّبب الرّئيس في ذلك هو شرط الكرامة الأساسيّ الّذي يفترض كتمانها وعدم التّشهير بها، ومن ثمّ «تُتناقل وتتسرّب بعيدًا عنه، محمَّلةً بالكثير من

---

١) يؤثر (محمّد مفتاح)، مثلاً، مقاربة النّصّ الكراميّ مقاربة تأويليّة بيانيّة عمادها "مشبّه" و "مشبّه به"، ينظر: التّلقّي والتّأويل، ط١ المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت_ الدّار البيضاء، ١٩٩٤م. ص١٨٥-١٨٧

٢) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص١٣٥

٣) زيدان، يوسف: كرامات الصّوفيّة نصّ أدبيّ مضادّ للتّصوّف، فصول، القاهرة، مج١٣، عد٣، خريف ١٩٩٤م. ص٢٢٨

٤) عتّو، عبد الله: مشكل المنهج في قراءة بعض الكتابات المنقبيّة بالمغرب، عالم الفكر، الكويت، مج٢٥ عد٢، ١٩٩٦م. ص٢٤٣

الأساطير والخرافات»[١]، فتعتلّ مصداقيّتها الفرديّة في سبيل الوصول إلى طبقات شعبيّة واسعة تجعلها عرضة «لتفاعل نصّيّ»[٢]، ممّا يستدعي إلى الذّهن العلاقة التّرابطيّة بين النّصّ شبه الكراميّ والأدب الشّعبيّ، والّتي يمكن أن نلخّصها في غلبة الشّفاهيّة على تلك النّصوص، والإقبال الشّعبيّ عليها، وتصديق خارقيّتها، فضلاً عن مجهوليّة المؤلّف أو الرّاوي في أغلب تلك النّصوص[٣]، بيد أنّها تنماز من الأدب الشّعبيّ باشتمالها على بذور الحقيقة، فقد تجتمع فيها «كلّ ألوان الأشياء الغريبة الّتي أضيفت إليها، وقد يلتفّ حولها كثير من "المختلقات" و "الأساطير" ولكنّا نجد فيها _بصفة أساسيّة_ نواة الحقيقة مهما اعتراها من تشويه»[٤].

وخلاصة القول هنا أنّ النّصّ ذا الصّبغة الخارقيّة، تتعدّد انتماءاته وحقيقته بحسب أحواله بين نصّ كراميّ حقيقيّ، يحدث فيه الخرق على يد وليّ من أولياء الله الصّالحين، يخبر به الثّقات من المؤمنين، وعلّته القدرة الإلهيّة الّتي قد تشاء للعبد ما يشاء، وبين نصّ قد ينطلق من كرامة حقيقيّة، لكن ليحلّق في أجواء خياليّة رسَمَها تزيّد الرّواة ومبالغاتهم في سرد أخبارهم، بالاتّكاء على عالمٍ ممكن ومسوَّغ بذهنيّة المتلقّي المهيَّأة للأفق الكراميّ، لا سيّما المتلقّي في النّسق الصّوفيّ فقد كان لحكايات المتصوّفين وشطحاتهم دورٌ بارزٌ في تهيئته الرّوحيّة، وكلّما زاد التّعجيب عندهم كان التّأثير الرّوحيّ أبلغ وأمكن في نفوسهم[٥].

---

١) الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط١ دندرة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٨١م. مادّة (كرامة) ص٩٦٢

٢) الكعبيّ، ضياء: السّرد العربيّ القديم الأنساق الثّقافيّة وإشكاليّات التّأويل، ط١ المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ٢٠٠٥م. ص٥٨

٣) ينظر: زيعور، عليّ: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، ص٢٦

٤) العنتيل، فوزيّ: عالم الحكايات الشّعبيّة، دار المرّيخ للنّشر، الرّياض، ١٩٨٣م. ص٨

٥) ينظر: بلّعلي، آمنة: الحركيّة التّواصليّة في الخطاب الصّوفيّ، ص١٩٦

- **غير الحقيقيّ:**

وهو ما كان ظاهرُه خرقًا، وفي حقيقته لا يعدو أن كون حيلةً، يعمد إليها بعضهم ليُظنّ إلى أنّها خوارق، يحقّق بها مآرب شخصيّة، والدّين منها بريء، وقد ذكر (القاضي عبد الجبّار) أنّ «هناك بعض الحيل في إحياء الميت، وذلك نحو استعمال التّخدير ببعض الأدوية، ثمّ إزالة ذلك، فيعود إلى ما كان عليه... وكثيرًا ما عورضوا وظهر كذبهم وتبيّنت حيلتهم»[١]، ويذكر (ابن الجوزيّ) أيضًا أنّ قومًا قد خاضوا في التّلاعب على النّاس مدّعين الخوارق، ومُتّخذين من الدّين وِجاءً لهم، «وكانت مذاهبهم تخفى على النّاس»[٢]، ولعلّ ممّن اشتهر في ذلك (ابن الشّبّاس)؛ إذ ادّعى قدرته على إحياء الموتى وأنّه أوتي شيئًا من علم الغيب، ممّا ينطلي على العوامّ فيصدّقونه في دعواه، في حين أنّه يحتال عليهم ويكيد بهم مستعينًا في ذلك ببعض أصحابه[٣].

ولم ينجُ المتصوّفة من مثل تلك الحيل، فقد اندسّ فيهم أقوام «تشبّهوا بهم، وشطحوا في الكرامات وادّعائها، وأظهروا للعوامّ مخاريق صادوا بها قلوبهم»[٤]، وممّن اتُّهموا في ذلك (الحلاّج)، فقد رُوي «أنّه كان يدفن شيئًا من الخبز والشّواء والحلوى في موضع من البريّة، ويطلع بعض أصحابه على ذلك، فأصبح [يومًا فقال] لأصحابه: إن رأيتم أن نخرج على وجه السّياحة، فيقوم ويمشي النّاس معه، فإذا جاؤوا إلى ذلك المكان، قال له صاحبه الّذي أطلعه على ذلك: نشتهي الآن كذا وكذا، فيتركهم الحلاج، وينزوي عنهم إلى ذلك المكان، فيصلّي ركعتين، ويأتيهم

---

١) هلال، إبراهيم: التّصوّف الإسلاميّ بين الدّين والفلسفة، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٧٩م. ص٢٦٧

٢) عبد الرّحمن: تلبيس إبليس، ص٣٨٦

٣) ينظر: المصدر السّابق، ص٣٨٥-٣٨٧

٤) المصدر نفسه، ص٣٨٤

بذلك، وكان يمدّ يده إلى الهواء ويطرح الذّهب في أيدي النّاس ويُمخرِق، وقد قال له بعض الحاضرين يومًا: هذه الدّراهم معروفة، [لكن] أؤمن بك إذا أعطيتني درهمًا عليه اسمك واسم أبيك، وما زال يمخرق إلى وقت صلبه»[١]، وثمّة من يرى أنّ لهؤلاء المدّعين للخوارق « [تابعًا] من الجنّ، فيظنّ بعض النّاس أنّ ما يظهر على يديه من قبيل الكرامة»[٢]، وهو في حقيقته مخاريق شيطانيّة.

ويذكر صاحب (مفتاح السّعادة) بعضًا من الحيل الّتي قد يُلجأ إليها، ولكنّها تحتاج إلى دربة ومراس، ويسمّيها علومًا، ومنها: علم الشّعوذة والتّخيّلات، وعلم الإخفاء؛ أمّا الأوّل: فهو«الأخذ بالعيون المخيّلة لسرعة فعل صانعها برؤية الشّيء على خلاف ما هو عليه... وهو علم مبنيٌّ على خفّة اليد»[٣] وسرعتها حتّى يُخيّل للرّائي أنّ الفعل المكرّر ما هو إلا فعل واحد. وأمّا علم الإخفاء: فيعرّفه بأنّه «علم يُتعرّف منه كيفيّة إخفاء الشّخص نفسَه عن الحاضرين، بحيث يراهم وهم لا يرونه، ولها دعوات وعزائم»[٤]، ويعقّب بأنّه على الرّغم من ذلك لم يرَ فاعله أو يرَ مَن رأى فاعله، ويحيله على الولاية «فإنّ ذلك لا يمكن إلّا بالولاية بطريق خرق العادة، لا بمباشرة أسباب يترتّب عليها ذلك عادة»[٥].

ولعلّ ما ذكره يمكن أن يندرج ضمن السّحر التّخييليّ[٦] الّذي يعمد إلى التّأثير في الرّائي، من خلال صرف ذهنه إلى شيء ومفاجأته بشيء غيره، فيثير

---

١) المصدر نفسه، ص٣٨٤-٣٨٥

٢) هلال، إبراهيم: التّصوّف الإسلاميّ بين الدّين والفلسفة، ص٢٥٣

٣) طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى (٩٦٨هـ): مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم، تح: كامل بكريّ، وعبد الوهاب أبو النّور، دار الكتب الحديثة، (د.ت). ص٣٦٩-٣٧٠

٤) المصدر السّابق، ص٣٦٨

٥) المصدر نفسه، ص٣٦٨

٦) صليبا، جميل: المعجم الفلسفيّ، مادّة (سحر) ج١ ص٦٥٢

عجبه، وهو في حقيقته يعتمد الخفّة وسرعة حركة اليد مع التّركيز، ومن هنا فإنّ الفرق بين الكرامة والسّحر يكمن في أنّ «السّحر ليس له حقيقة وجوديّة، وإنّما يظهر على مستوى الصّورة والرّائي»[1]، وهو مبنيٌّ على أسباب إن عُرفت بطُلت غرابته وأمكنت معارضته[2]، فالسّحر «ليس من الخارق، وإطلاق الخارق عليه على سبيل المجاز»[3]، خلافًا للكرامة فهي حقيقة ليس في مكنة أحدٍ معارضتها إلّا بكرامةٍ مثلها.

وتجدر الإشارة إلى ما عُرف حديثًا بـ (الباراسيكولوجيّ/ علم الظّواهر البشريّة الخارقة) وهو علمٌ «يبحث في الظّواهر غير الاعتياديّة (الخارقة) للكائنات الحيّة الّتي تقع خارج إطار الإدراك الحسّيّ المألوف، وهو _أيضًا_ الدّراسة العلميّة التّجريبيّة للظّواهر الرّوحيّة الّتي تتجاوز عمل القوانين المتحكّمة بالعالم المادّيّ»[4]. المادّيّ»[4]. أي هو محاولة منهجة ما يصدر عن الإنسان من ظواهر خارقة تميزه من سواه وميدانه (الاستبصار والتّخاطر، والإدراك السّابق للأحداث، والتّأثير النّفسيّ في الأشياء)، فيحاول العلماء تبيُّن العلّة الطّبيعيّة، وراء قدرة بعض البشر على التّخاطب مع الموتى أو تحريك الأجسام الصّلبة من غير مباشرة، ويستخدمون لذلك آلات وأجهزة علميّة متطوّرة، غير أنّ التّجارب الّتي أجريت على ذوي القدرات الخارقة بهدف إثباتها، كانت نسبة الإصابة فيها قريبًا من ٢٩%، والمعلوم أنّ للمصادفة نسبة ٢٠% [5]، الأمر الّذي يشي بفشل تلك التّجارب، وعدم جدوى العلم

---

١) الحكيم، سعاد: المعجم الصّوفيّ الحكمة في حدود الكلمة، مادّة (كرامة) ص٩٦٤

٢) ينظر: الجزائريّ، طاهر: اعتقاد أهل السّنّة والجماعة، تح: عبد العزيز عزّ الدّين السّيروان، ط١ السّيروان للطّباعة والنّشر، دمشق، ١٩٩٤م. ص٢٨

٣) الحفنيّ، عبد المنعم: المعجم الصّوفيّ، ط١ دار الرّشاد، القاهرة، ١٩٩٧م. ص٨٥

٤) الجابريّ، صلاح: خارقيّة الإنسان الباراسيكولوجيّ من المنظور العلميّ، ط٢ دار صفحات، دمشق، ٢٠٠٩م. ص٦٢

٥) ينظر: المرجع السّابق، ص٧٢-٧٨

المادّيّ في مقاربة ما هو روحيّ، والفيصل الأساس بين هذه الظّواهر البشريّة الخارقة، وبين النّصوص الكراميّة هو اتّكاء الخرق في النّصوص الكراميّة على القدرة الإلهيّة، خلافًا للظّواهر البشريّة الّتي يزعم أصحابها أنّهم اكتسبوها بالدّربة والمران.

الفصل الثاني

موضوعات العجائبي

التّواصل بين العوالم:

- الرّؤيا
- الهتاف
- المشاهدة

ثنائيّة الدّعاء/ الخرق:

- الإفراج
- التّحوّل
- الإحياء

التّحوّل:

- في صفة الأعيان
- في صفة الزّمان والمكان

موضوعات العجائبيّ

وجَدنا في الفصل السّابق، أنّ (تودوروف) يستبعد القراءتين الشّعريّة والمجازيّة عن مقاربة النّصوص العجائبيّة، وبذلك يقصر مجال اشتغال العجائبيّ على النّصوص السّرديّة، المقصودة قصدًا حقيقيًّا، ليس للمجاز إليها من سبيلٍ.

ولمّا كان السّردُ حقيقتُه "توتّرٌ بين توازنين"، أمكننا أن نزعم أنّ السّرد العجائبيّ توتّرٌ خارقٌ بين توازنين مألوفين، إذ لولا المألوف بتواليه، ما عُرف الخارق بتغايره، «فلكي يكون ثمّة خرقٌ، يجب أن يكون المعيار محسوسًا»[١]، وتبعًا لتنوّع المعايير الحسّيّة وسعة مداها، يتوافر الخرق في موضوعات عدّةٍ تكون مجلًى للبحث العجائبيّ.

بدايةً يَنظُم (تودوروف) الموضوعات العجائبيّة في شبكتين: شبكة موضوعات الأنا، وشبكة موضوعات الأنت؛ أمّا أولاهما؛ فتتكوّن «من سببيّة خاصّة وحتميّة شموليّة، ومضاعفة للشّخصيّة، وتحطيم للفاصل بين الذّات والموضوع، وأخيرًا، تحوّل الزّمن والفضاء»[٢]، فضلاً عن تحوّل الشّخصيات فـ «الرّجل يتحوّل إلى قردٍ، والقرد إلى رجلٍ، ويتحوّل الجنّيّ إلى عجوزٍ،...»[٣]، في حين أنّ «نقطة انطلاق الشّبكة الثّانية هي الرّغبة الجنسيّة... بوصف تحوّلاتها المختلفة، أو إذا شئنا

---

١) تودوروف، تزفيتن: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٣٠

٢) المصدر السّابق، ص١١٦

٣) المصدر نفسه، ص١٠٨

قلنا: تحريفاتها، ولابدّ أن تحتلّ القسوة والعنف مكانًا جانبيًّا، ولو أنّ علاقتهما بالرّغبة لاريب فيها طبعًا»[١].

وهكذا، فإنّ موضوعات العجائبيّ اندرجت عند (تودوروف) ضمن مجموعتين: تختصّ أولاهما بالذّات، في حين تتعدّاها الثّانية إلى الذّوات الأخرى بعلائق جنسيّة محرّمة.

في حين أنّها تتمحور عند (شعيب حليفيّ) حول أربعة مواضيع أساسيّة هي:

- "الامتساخ والتّحوّل": يُعرّف (حليفي) امتساخ شيء ما بأنّه «خضوعه لتحوّلات تطاله من حيث الزّيادة أو الانتقاص»[٢] وهي امتساخاتٌ تطال الإنسان والحيوان والنّبات، فضلًا عن المكان «إذ يصبح المكان مثل شخص آخر له سلطة، يفكّر ويعي ما يفعل، كما يقتنص ضحاياه»[٣].
- "تغيّر السّببيّة": وهي نتيجة للتّحوّلات والامتساخات، وتكون في مكوّني الزمان والمكان[٤].
- "الاختلالات": النّفسيّة والعقليّة، وما يصدر عنها من «أحداث غريبة تثير الدّهشة والفزع»[٥].

---

١) المصدر نفسه، ص١٢٩، ١٣٠

٢) المصدر نفسه، ص٩٠

٣) المصدر نفسه، ص٩٢

٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٣

٥) المصدر نفسه، ص٩٣

- "لعبة المرئيّ واللامرئيّ": « فبعدما كانت هذه اللّعبة، في الأدب القديم، تعتمد عجائبيّة الأدوات وتستخدم شخوصها من الجنّ والشّياطين، صارت في الرّواية الحديثة تعتمد تشكيلًا، لاستيلاء الشّكّ والتّردّد»[١].

تعدّدت المسمّيات والمُسمّى واحد؛ إذ إنّ (حليفي) ينظم في بحثه ما قد نثره (تودوروف) من موضوعات شذر مذرَ، مُعطيًا مدلولاتها دوالّ جديدةً، وإن كان قد أغفل بعضها تبعًا لما تقتضيه مادّة بحثه.

ولعلّ الأمر يتكرّر عند دارسٍ آخر للعجائبيّ هو (لؤيّ خليل) في كتابه (عجائبيّة النّثر الحكائيّ _أدب المعراج والمناقب)؛ إذ يصرّح (خليل) باعتماده ما توصّل إليه (تودوروف) مَرجعًا فصلاً في بحثه، مُحتذيًا حذوه في شبكة موضوعات الأنا، مسوِّغاً إقصاءه شبكة الأنت بخصوصيّة مادّة بحثه المتفيّئة في ظلال المقدَّس[٢].

وفي المقابل يتغيّا (خليل) إظهار ما تُسهم به مادّته البحثيّة في إثراء شبكة الأنا، فقد «أضافت... النّصوص إلى هذه الشّبكة ما يمكن أن يُسمّى انقسام الذّات، حيث يوجد الشّخص نفسُه في أكثر من مكان في وقت واحد»[٣]، بالإضافة إلى «العبور من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب أو العكس، وكذلك العبور من عالم

---

١) المصدر نفسه، ص٩٤

٢) ينظر: عجائبيّة النّثر الحكائيّ_ أدب المعراج والمناقب، ص٦٦-٨٤ و١٧٥-٢٠٠

٣) المصدر السّابق، ص٢٤٦

الشّهادة إلى عالم البرزخ أو العكس، وهذان المظهران يتعلّقان بانتماء النّصوص إلى نسقٍ معرفيّ خاصّ هو الحضارة الإسلاميّة»[١].

وتبعًا لذلك، فقد ارتأينا أن تُحدّد الموضوعات في المصنّفات ضمن إسار ثلاثة ضوابط هي:

١ - التّواصل بين العوالم.

٢ - ثنائيّة الدّعاء/ الخرق.

٣ - التّحوّل.

١) المصدر نفسه، ص١٧٩

التّواصل بين العوالم:

يمكن القول: إنّ القارئ للنّصوص المرويّة في مصنّفات (ابن أبي الدّنيا) في مكنته أن يستجلي بوضوح طبيعة موضوعاتها الّتي تنحو نحو خرق العوائد، تلك الخارقيّة الّتي تحطّ به على شفير التّردّد والشّكّ حالما يُتمّ قراءة ما قد بدأه.. فثمّة في النّصوص أحداثٌ وشخصيّات، يحسَب القارئ نفسَه بمنأًى عن واقعيّتها، لاسيّما أنّه ربّما يكون قد قاربها يوماً ما في أضغاث أحلامه، أوتوهّمات يقظته.. وفي كلتا الحالتين ليس للوعي واليقين من سبيل إليها.

ولعلّ تلك النّصوص في أغلبها تندرج ضمن موضوعة (التّواصل بين العوالم)، وأقصد بالعوالم ما قرّرته المنظومة المعرفيّة الإسلاميّة الّتي تنتمي النّصوص _مادّة البحث_ إليها، من أنّه ثمّة عالَمين؛ أحدهما: مادّيٌّ مُدرَكٌ بالحواسّ، يُدعى (عالَم الشّهادة)، والآخر عالَمٌ غيبيٌّ تُعلن الحواسّ عجزها عن إدراك مكنوناته[1]، إلّا ما وصل إليها عبر رسولها الصّادق محمّد عليه الصّلاة والسّلام، سواء أكان إخباره عبر الوحي (جبريل) أم من عنده؛ ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ

---

١) ينظر: حبنكه الميدانيّ،عبد الرّحمن: العقيدة الإسلاميّة وأسسها، دار القلم، ط٢، دمشق_ بيروت، ١٩٧٩م. ص٢٣

﴿٣﴾ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴿٤﴾[١]، وإلى هذا العالم الأخير ينتمي عالم البرزخ، وهو «العالم الّذي ينتقل إليه الإنسان بعد الموت، ويبقى فيه إلى يوم البعث»[٢].

وتكمن عجائبيّة النّصوص في قدرة الشّخصيّات الحسّيّة في عالم الشّهادة على التّواصل مع عالم الغيب والبرزخ تواصلاً حقيقيًّا تظهر آثاره في عالم الحسّ، بوساطة ثلاث تقانات هي:

_الرّؤيا _الهتاف _المشاهدة

وقوام ذلك كلّه أن يدوم التّواصل بتجلّي آثاره، وإن زالت التّقانة التّي تمّ من خلالها.

---

١) القرآن الكريم، النّجم: ٣-٤

٢) سراج الدّين، عبد الله: الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها، ط٢ مكتبة الأصيل، حلب، ١٩٨٤م. ص٤٠

• التّقانة الأولى: الرّؤيا

يتجلّى العالمُ الرّؤيويّ في المصنّفات كعالمٍ بديلٍ عن عالم الحسّ، تجد فيه الدّوافع بغيتها، ويُحقّق البطل من خلاله ما يعلن عالمه الحسّيّ عجزَه عنه، فثمّة الشّفاء، القتل، إعلام بأحوال ما بعد الموت(١)، وتواصل مع الأهل والصّحاب ممّن ارتحلوا إلى العالم الآخر.. (٢)

ونلحظ في النّصوص تقاربًا وتداخلاً بين عالم الأحياء الحسّيّ، والعوالم الأخرى الغيبيّة، متّخذةً من عالم الرّؤيا البرزخيّ مسرحًا لها؛ حيث إنّ «عالم المنام برزخٌ بين عالم الأشباح [الأحياء] وبين عالم الأرواح [الأموات]»(٣)، وفيه يُتمّ البطل «ما يفعله في اليقظة... فبرؤياه يحلّ كلّ مشكلةٍ، ويعطي الرّدّ على كلّ غامض وسؤال، ويغطّي كلّ عجز»(٤).

ولعلّ النّصوص لا تسير في ذلك كّله على وتيرةٍ واحدةٍ، لكن حيث لا يتّسع البحث لاستقصائها، سنعمد إلى الاكتفاء بدراسة بضعة نصوصٍ منتقاةٍ، عساها تنبئ عمّا وراءها.

يروي (ابن أبي الدّنيا) في الخبر:

---

١) ينظر: ابن أبي الدّنيا، موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، موسوعة الإمام ابن أبي الدنيا، تح: زياد حمدان، عبد الحميد شانوحة، محمد حسام بيضون، محمد السعيد بن بسيوني زغلول، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا،يسرى عبد الغني عبد الله، ط١ المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦م. ج٣ ص٤٠، ج٣ ص٤٥

٢) ينظر: المصدر السّابق، ج٣ ص٢٨-٢٩، ج٣ ص٢٩، ج٦ ص١٠٥-١٠٨

٣) سراج الدّين، عبد الله: الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها، ص٤٢

٤) زيعور، عليّ: الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم_ القطاع اللا واعي في الذّات العربيّة، ص٢٥٣

«حدّثني محمّد بن الحسين، حدّثني حليم بن جعفر، ثنا حبّان الأسود، حدّثني عبد الواحد بن زيد، قال: أصابني علّةٌ في ساقي، فكنتُ الحامل عليها للصّلاة، قال: فقمتُ عليها من الّليل، فأجهدتُ وجعًا، فجلستُ، ثمّ لففتُ إزاري في محرابي، ووضعتُ رأسي عليه فنمتُ، فبينا أنا كذلك إذا بجاريةٍ تفوق الدّمى حسنًا، تخطر بين جوارٍ مُزيّناتٍ، حتّى وقفَت عليّ، وهنّ خلفها، فقالت لبعضهنّ: ارفعنه، ولا تهجنه، قال: فأقبَلن نحوي، فاحتملنني عن الأرض، وأنا أنظر إليهنّ في منامي، ثمّ قالت لغيرهنّ من الجواري [اللواتي] معها: افرشنه، ومهِّدنه، ووطّئن له، ووسّدنه. قال: ففرشن تحتي سبع حشايا، لم أرَ لهنّ في الدّنيا مثلًا، ووضعن تحت رأسي مرافق حصرًا حسانًا، ثمّ قالت للّذين حملنني: اجعلنه على الفرش رويدًا ولا تهجنه، قال: فجُعلتُ على تلك الفروش، وأنا أنظر إليها، وما تأمر به من شأني، ثمّ قالت: احففنه بالرّيحان، قال: فأُتي بياسمين، فحُفّت به الفرش، ثمّ قامت إليّ، فوضعت يدها على موضع علّتي الّتي كنتُ أجد في ساقي، فمسحَت ذلك المكان بيدها، ثمّ قالت: قم _شفاك الله_ إلى صلاتك غير مضرور، قال: فاستيقظتُ والله، وكأنّي قد أُنشِطتُ من عقال، فما اشتكيت تلك العلّة بعد ليلتي تلك، ولا ذهبَت حلاوة منطقها من قلبي: قم شفاك الله إلى صلاتك غير مضرور»[(١)].

يُستهلّ النّصّ بحوادثَ مُحفِّزةٍ: بدايةً اعتلال ساق البطل، ومن ثَمّ تحامُله عليها للصّلاة، فالبطل على الرّغم من إصابته يتناسى ألمه وعوزه في سبيل أدائه لصلاته، ولكنّه في خضمّ ذلك لا ينسى أن يُسدل هالة القداسة على المكان «ثمّ لففتُ إزاري في محرابي»، وحيث إنّ «إشارة الكاتب القاصّ إلى شيء ما بصورة

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج١ ص٢٩٦-٢٩٧

عابرة في الحكي، لا بدّ أن يكون [لها] معنًى فيما سيأتي من الحكي»[١] فإنّها هنا تبقي أفق التّوقّع لدى المتلقّيّ مفتوحًا لتقبّل ما هو فوق المألوف بصدرٍ رحبٍ، وذهنٍ مسلِّمٍ، لارتباطه بالمُقدّس.. فما يتلقّاه من أحداث غير مألوفة، تكاد تأتلف عنده لما للمرجعيّة الدّينيّة من أثر في الثّقافة الإسلاميّة..، وبعد ذاك المهاد المُحفِّز، يحدث انقطاعٌ ذاتيٌّ في عالم الشّهادة، ليبدأ عالم آخر مغايرٌ لسابقه، مُرمِّمٌ له؛ تبدأ أحداثه في فضاءٍ مُعمًّى، تبرز فيه الشّخصيّات المانحة، والمساعِدة، فضلاً عن البطل المصاب.

والحدث مراسم خاصّة احتفاءً بالبطل «افرشنه ومهّدنه ووطّئن له، ووسّدنه» تتمخّض عنها لمسةٌ سحريّةٌ من الشّخصيّة المانحة تزيل البأس عن البطل، وتهبه شفاءً لا سقم بعده «قم _شفاك الله_ إلى صلاتك غير مضرور».

ولعلّ السّامع قد يتقبّل كلّ ما ذُكر بأذنٍ واعيةٍ، ونفسٍ صافيةٍ؛ فالحدثُ مُسَوَّغٌ بانتمائه إلى عالمٍ برزخيٍّ له قوانينه، وخواصّه، وأسراره، لكنّ هذا لا يتنافى مع إمكانيّة أن يعترضه إشكالٌ في ما آل إليه الخبر «فاستيقظت والله وكأنّي قد أُنشطت من عقال، فما اشتكيت تلك العلّة بعد ليلتي تلك»؛ إذ ينتاب (المتلقّي) العجبُ من سريان قوانين وأحداث العالم البرزخيّ في العالم المادّيّ المحسوس، وكأنّ العالَمَين عالَمٌ واحدٌ، لا هوّة فيه، فإذا أساغ المستمع تلقّي المنام، فذلك لِمَا يتمتّع به من خصوصيّة، ولكنّ سريان فعل الشّفاء في عالم الحسّ، بعد العودة من العالم الغيبيّ، يعجز العقل عن استكناهه، ولعلّه لن يدري كيف يُسوّغه، إلا إذا عدّ الرّؤيا معونةً للبطل، وإكرامًا له.

---

١) لحمداني، حميد: بنية النّصّ السّرديّ من منظور النّقد الأدبيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء_ بيروت، ١٩٩١م. ص٢٢

والحدث شبيهٌ بما نُسِب للبوصيريّ من أنّه برئ من فالجٍ أصابه باستشفائه بالرّسول الكريم صلّى الله عليه وسلّم في رؤياه(١).

وإذا كان التّأثير في عالم الشّهادة قد اختصّ بالرّائي في الخبر السّابق، فإنّه قد يتعدّاه إلى ذواتٍ أخرى غيره، كما هو في الخبر التّالي:

«حدّثنا أبو بكر، حدّثني أحمد بن أبي أحمد، عن أبي بكر بن محمّد بن المغير، حدّثني محمّد بن عليّ السمّان، قال: سمعتُ رضوان السمّان قال: كان لي جارٌ في منزلي، وسوقي، يشتم أبا بكرٍ وعمر _رضي الله عنهما_ قال: فكثر الكلام بيني وبينه، فلمّا كان ذات يومٍ شتمَهما، وأنا حاضرٌ، فوقع بيني وبينه كلامٌ، حتّى تناولني، وتناولته، فانصرفتُ إلى منزلي، وأنا مغمومٌ، حزينٌ، ألوم نفسي. قال: فنمتُ، وتركتُ العشاء من الغمّ، فرأيتُ رسول الله _صلّى الله عليه وسلّم _ في منامي من ليلتي، فقلتُ: يا رسول الله، فلان جاري في منزلي وسوقي، وهو يسبّ أصحابك، قال: «مَن مِن أصحابي؟» قلتُ: أبا بكر وعمر،فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «خذ هذه المدية، فاذبحه بها»، قال: فأخذتُه، فأضجعتُه، فذبحتُه، فرأيتُ كأنّ يدي قد أصابت من دمه. قال: فألقيتُ المدية، وأهويتُ بيدي إلى الأرض، أمسحها، فانتبهتُ وأنا أسمع الصّراخ من نحو داره، فقلتُ: انظروا ما هذا الصّراخ؟ قالوا: مات فلان فجاءة، فلمّا أصبحتُ، نظرتُ إليه، فإذا خطٌّ موضع الذّبح»(٢).

---

١) ينظر: الباجوريّ، إبراهيم: البردة للإمام البوصيريّ، تح: عبد الرّحمن حسن مسعود، ط٢ مكتبة الآداب، القاهرة،١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص٣

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٣ ص١١٦-١١٧

تهيمن على الخبر مشاعر الغرابة والإدهاش؛ فثمّة خصامٌ مُشتدٌّ في عالم البطل الحسّيّ، يشغل هو أحد طرفيه، ويشغل الآخر خصمُه، الشّاتمُ لصحب رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، ينتقل هذا الخصام إلى عالم البرزخ، ويُتوَّج بالاشتكاء إلى رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، وهو بدوره يهب البطل مديةً يذبح بها جاره. وهنا نلحظ المفارقة بين ما أخبر عنه، وبين سيرة المصطفى صلّى الله عليه وسلّم، لا سيّما في بداية الدّعوة، حين رفض أهل الطّائف دعوته، وسلّطوا عليه صبيانهم، يرمونه حتّى أدموه، فما كان منه إلّا أن عفا عنهم، ولم يدَع ملك الجبال يطبق عليهم الأخشبين، قائلاً: «بل أرجو أن يُخرج الله من أصلابهم مَن يعبد الله وحده، لا يشرك به شيئاً»(١)، وإذا أغضينا الطّرف قليلاً عن غرابة ما اتّصل بالنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، شغلَتنا ملابسات قتل الجار؛ ففي حين يأخذ البطل المدية من رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، ويذبح بها جاره، ينتهي المشهد الرّؤيويّ، ويبدأ المشهد الحسّيّ بالصّراخ على إثر موت الجار، وهو موت لا علّة له بحسب شهادة شخوص الواقع «مات فلان فجاءة»، في حين أنّ البطل عنده ما يعترف به، ولا يعلمه من تلك الشّخوص أحدٌ سواه، فهو قد ذبحه في عالمه الرّؤيويّ الخاصّ، وهذا ما يشهد به «فإذا خطٌّ موضعَ الذّبح».

وإذًا فإنّ الذّبح قد حدَث في الرّؤيا، ولكنّ أثره ظهر في عالم الحسّ، وهنا قد تنتاب المتلقّي الحيرةُ بين أن يقبل تفسير شخوص الواقع بأنّه موت الفجأة، ويحكم على البطل بأنّ نوبة الهذيان قد طالته، أو أن يصدّق ادّعاءه، ويعلن اختلال قوانينه العقلية برهةً من الزّمن! وإذا أمكن للمتلقّي أن يُسلِّم بانتماء الرّؤيا إلى الحقيقة فذلك

---

١) ابن كثير، إسماعيل: السّيرة النّبويّة، تح: مصطفى عبد الواحد، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (د.ت)، ج٢ ص١٥٣

بعدّها معونةً للرّاوي، أو كرامةً لصحب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وإلّا فهي خارج أسوار الحقيقة محض تخيُّلٍ وادّعاءٍ، أو وضعٍ من الرّاوي، تعمّده، إظهارًا لفضل الصّحابة، أو لغرض طائفيّ ما باستحلال دم من شتم الصّحابة، لا سيّما أنّ الرّاوي الّذي من خلاله يتلقّى (ابن أبي الدّنيا) الخبر (أحمد بن أبي الأحمد) مشهودٌ له بأنّه «يتعمّد الكذب، ويضع الحديث»(١).

على أنّ ما سبق لا ينفي عن الخبر شبهة واقعيّته، فالجار انتهى أجله، سواءٌ تراءى للبطل ما رآه أم لا، ممّا يمنح الرّؤيا دورها في تنفيس مشاعر الغضب عنه، حين يستيقظ ويجد رؤاه ماثلةً أمامه عيانًا، فتملأ الغبطة فؤاده، إذ انتصر لله، ورسوله صلّى الله عليه وسلّم، وصحابته الكرام.. امتثالاً للحديث: «من رأى منكم منكرًا، فلينكره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»(٢)، وتبعًا للتّراتبيّة المذكورة في الحديث الشّريف، فإنّ البطل بدأ ضعيف الإيمان، ثمّ قوي إيمانه شيئًا فشيئًا، حتّى غيّر المنكر بيده، وإن يكن ذلك في الرّؤيا فحسب.

وإذا كانت الأخبار السّابقة تنتمي إلى عوالمَ مجهولة الزّمان والمكان، فإنّ الخبر التّالي له سَمتُه الخاصّ، إذ التّواصل لم يعد بين أحياءٍ وأمواتٍ، أو مع شخصيّاتٍ مجهولةٍ، بل يتجاوزه إلى عالمٍ أخرويٍّ، له مرجعيّته في الثّقافة الإسلاميّة، وهو يوم القيامة والمحشر.. فقد جاء في الخبر:

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٣ ص ١١٦ (حاشية)

٢) التّرمذيّ، محمد بن عيسى(٢٧٩هـ): الجامع الصّحيح (سنن التّرمذيّ)، تح: كمال يوسف الحوت، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، ج٤ ص٤٠٨

«حدّثنا أبوبكر، حدّثني أحمد بن بُجير، حدّثنا الحارث بن النّعمان عن بحر السّقاء، عن ابن أخي الحسن قال: رأيتُ في النّوم كأنّ القيامة قد قامت، وكأنّ النّاسَ يُعرضون على الله، فرأيتُ أمرًا عظيمًا، فبينما أنا كذلك إذ دُعي بي، فابتدرني ملكان، فأخذا بعضدي، فتوجّها بي إلى الله، فأمر بي إلى النّار، ثمّ قال: ردّوه، هذا رجل كان يواظب على الجمعة. قال: فخُلّي عنّي، فمكثتُ زمانًا، وأنا أجد ألم عضدي»[١].

ربّما يندرج هذا الخبر في نسق الرّؤى الصّالحة، وإن كان قد خلُص إلى ما يثير الدّهشة والاستغراب «فمكثتُ زمانًا، وأنا أجد ألم عضدي»؛ إذ ينتقل الرّائي بحلمه إلى فضاءٍ غيبيٍّ في زمانه ومكانه، وشخوصه؛ فما تراءى له هو يومٌ عظيمٌ، لمّا يقع بعدُ، وليس فيه من العالم الحسّيّ سوى البطل وجعبة أعماله، بيد أنّه عندما يعود إلى عالمه، يعود مُحمَّلًا ألمَه الّذي أحسّه من الملكين، قد استمرّ معه في عالمه الحسّيّ، ولم يتناهَ عند شرفات الرّؤى، شأن مايراه سائر النّاس من منامات؛ ليبدو البطل وكأنّه «يرى الكلّ [الماضي، الحاضر، والمستقبل] في لمعةٍ واحدةٍ، تضمّ الحقيقة من أزلها إلى أبدها»[٢]، ومن ثمّ فإنّ أسرار العالم البرزخيّ تنزاح إلى عالم البطل الحسّيّ، وتسري فيه سريانًا حقيقيًّا أشبه بالواقعيّ مثيرةً تساؤل المتلقّي: أيُعقَل هذا؟ أيمكن أن تكون للرّؤيا أسرارها السّحريّة، بعيدة المدى؟ وإذًا من عجز عن نيل بغيته في عالمه الحسّيّ، يلجأ إلى عالمه البرزخيّ، فينالها فيه، وبدورها تتلقّاه إثر يقظته!!

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٣ ص٧٠

٢) محمود، زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكريّ، ص٣٨٠

السّؤال يبقى مفتوحًا، والتّردّد لايزال متاحًا بين الحقيقة واللّاحقيقة، بين التّوهّم والادّعاء، وبين اليقين والإكرام من الله..

ولعلّنا لا نجد حرجًا بموافقة (دعد النّاصر) في أنّ ذلك «يدعو للقول بعجائبيّة النّصّ المناميّ، واعترافه بالخارق الّذي يُولّد مفارقةً لدى الرّائي [والمتلقّي] الّذي يتردّد فعلًا في تلقّي هذه المنامات ما بين صدقها وعدمه، أو إمكانيّة حدوثها وعدمها، ليتحقّق المنام أخيرًا على أرض الواقع بأخباره المشحونة بالعجائبيّة»[١]، وإن كان الرّائي في نصوص (المصنّفات) لا يبدي حيرته، بَلْه التّردّد في الّلامألوف الّذي يعتريه، ويجعل ذلك من شأن المتلقّي وحده.

---

١) المنامات في الموروث الحكائيّ العربيّ، ط١ المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ٢٠٠٨م. ص٢٦

• التقانة الثانية: الهتاف

يُعرَّف الهتاف بأنّه «الصّوت يُسمع دون أن يُرى شخص الصّائح»[١]، أي إنّ السّامع يتلقّى صوتًا غريبًا، يلامس مسمعه، فيدرك أنّ مصدره خارجيٌّ، مغايرٌ لعالمه الحسّيّ، وتبقى عين الصّائت مجهولة بالنّسبة إليه.

يظهر الهتاف في المصنّفات على أحد شكلين سرديّين:

أوّلهما: أن يكون الهتاف موجّهًا إلى البطل مباشرة، وعندها وحده هو الّذي يسمع صوت الهاتف من غير أن يعرف شخصه، وكلّ ما يدركه أنّ صائتًا خارجيًّا قد اختصه بالتوجّه إليه.

والآخر: ألّا يكون الهتاف موجّهًا إلى البطل مباشرةً، وإن كان هو المقصود به، فيكون الهتاف حينئذٍ وسيلةً وقائيةً، وبالتزامه يزول ما يريب الواقع الحسيّ.

وإن كان ثمَّة ما يميز الهتاف من غيره من تقانات التّواصل بين العوالم فهو أنّ الهتاف محدودٌ حدثًا وزمانًا، فهو صوت لا يستمرّ سوى برهةٍ من الزّمن، لا تلبث أن تزول، وكأنّه إشارةٌ أو ومضةٌ ما تكاد تضيء حتّى تذوي وتترك للواقع الحسّيّ التحكّم بمجريات الأمور.. ففي الخبر:

«حدّثني الحسن بن عبد العزيز الجرويّ، حدّثني سُحيم بن ميمون، وكان من جلساء الليث بن سعد، قال: كان رجلٌ نائمًا في مقبرةٍ، فسمع هاتفًا يقول:

---

١) مجمع اللّغة العربيّة: المعجم الوسيط، ط٣ مكتبة النّوريّ، دمشق. مادّة (هتف).

نعم الله بالخليلين عينا ويمسراكِ يا أُميم إلينا

فأجابه مجيبٌ، فقال: وما ينفعها، وأبوهما ساخطٌ عليها، فلمّا أصبح الرّجل إذا بقبرٍ يُحفر، ورجلٌ هناك، فسأل عن القبر، وأخبره بما سمع، فقال: هذان قبرا ابنيّ، وهذه الميتة أمّهما، وقد كنتُ ساخطًا عليها، أما لأقرّنّ أعينهما بالرّضا عنها، قال: فرضي عنها، وولي أمرها حتّى واراها»(١)

يبدأ الخبر بحدثٍ واقعيٍّ ذي دلالةٍ إيحائيّةٍ «كان رجلٌ نائمًا في مقبرة»، ثمّ يخترق صوتٌ غريبٌ مسامعَ البطل بإشارةٍ عجلى عساها تكون كافيةً، يفقه منها رسالةً يؤدّيها لمبتغيها؛ إذ يحمل الهتاف إشارةً إلى ميتة ستوارى مثواها، بيَد أنّ السّخط سابقها إلى قبرها، وما إن تعلو شمس الصّباح حتّى يتحقّق الإلماح؛ فثمّة قبرٌ يُحفَر، ورجلٌ قائمٌ عليه، يُسائله البطل عن صاحب القبر، مستبينًا علاقته بما سمعه من قبل، وبالفعل يدرك الرّجل أنّ الهتاف كان مِن ولَدَيه، اللّذين سبقا والدتهما إلى الحياة الأخرى، فيعلن صفحه الجميل عن زوجه، لينعم ابناه بأمّهما إزاء عفوه.. وينعم المتلقّي بالشّكوك الّتي ساورته إزاء خبره.

وإذًا ثمّة في النّصّ هاتفان: أوّلهما لصائتٍ مجهولٍ، يتنبّأ بقدوم الأمّ إلى المقبرة، يتبيّن المتلقّي فيما بعد أنّه أحد ابنيها، بشهادة والدهما «هذان قبرا ابنيّ»، والهاتف الثّاني: يتكفّل بإجراء العفو عنها، ويبقى مجهولًا، بانتهاء السّرد، مستبعدين أن يكون الابنَ الثاني، لدلالة الغائب في النّصّ «وما ينفعها وأبوهما ساخطٌ عليها».

والمتلقّي بين الهاتفين يظلّ متردّدًا، أمَا سمعه البطل أصواتٌ حقيقيّة للأموات؟ أم أنّها هلوساتٌ باطنيّة، نالت من عقل البطل، جرّاء مبيته في نطاق

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٢ ص٤٦٢

القبور، لا سيّما «أنّ العزلة، وسكن الخراب، والانقطاع عن النّاس، يجعل الإنسان يتخيّل، ويتوهّم ما لا يمكن أن يحصل»[١].

وإذا كان الخبر السّابق يتعلّق بالآخر الخارج عن الذّات، فالهتاف في النّصّ الآتي مكرّسٌ لإنقاذ الذّات ممّا يُظنّ أن يُفَعَل بها.. وقد ورد في الخبر:

«حدّثني أبوبكر التّيميّ، رجلٌ من ولد أبي بكر الصّدّيق، قال: سمعتُ رجلًا من بني عقيل، قال: صدتُ يومًا تيسًا من الظباء، فجئت به إلى منزلي، فأوثقتُه هناك، فلمّا كان من اللّيل سمعتُ هاتفًا يقول: أيا فلان هل رأيت حمل الشاميّ؟ قال: نعم، أخبرَني جنيٌّ أنّ الإنسيّ أخذه. قال: أما وربّ البيت، لئن كان أحدَثَ فيه شيئًا لأحدثنّ فيه مثله، فلمّا سمعت ذلك جئت إلى التّيس فأطلقته، فسمعته يدعوه، فأقبل نحوالصّوت وله حنين وإرزام كحنين الإبل وإرزامه»[٢].

يستحوذ الهتاف على الخبر إلا أقلّه، وكلّ ما يدركه البطل أنه يسمع صوتًا من غير تجسَد لصاحبه، فلا يدري مَن الهاتف أجنيٌ أم إنسيٌ؟ بلهَ أن يكون ملكًا كريمًا.

فقد اصطاد البطل تيسًا، وليس في وسع المتلقّي هنا أن يدري ما علوّ شأن هذا وعِظم قدره، حتّى يسمعَ البطل هاتفًا يتوعّده إن مسَّه بسوء، أن تعود عليه دائرة السّوء ويُفعل به ما بالتيس قد سبق أن فعل!! اللهمّ إلّا أن يكون جنّيًّا متجسّدًا بهيئته؛ لكن إذ ذاك لن يعوزه أن يتحوّل شكلاً آخر، أو ينقلب إلى حقيقته النّاريّة الخفيّة غير الحسّيّة.

---

١) بلّعلي، آمنة: الحركيّة التّواصليّة في الخطاب الصّوفيّ، ص٢٠٨

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٢ ص٥٠٧

نستشفّ من النّصّ أنّ البطل لم يشكّك في صدق الوعيد، ولم يتردّد في أمره قطّ، بل انطلق سراعًا إلى أسيره (التّيس) مُطلقًا سراحَه، متيقّنًا أنّ ما سمعه هتافٌ له قدرته وسطوته، وأنّه منتمٍ إلى عالمٍ آخر غيبيّ غير عالمه الحسّيّ، فالخوف من المجهول حدا به أن يفكّ إسارَه على عَجلٍ، ليثير بذلك عجب المتلقّي من قومٍ سكنوا الصحراء وجاسوا خلال الجبال والفلاة، ثمّ يفزعون من صوت لا يرون شخصه، فيُخيّل إليهم أنه من مصدر غيبيٍّ لا يمتّ لعالمهم بصلةٍ! وهنا نتساءل: ألا يمكن لإنسيٍّ أن يفتعل هذا الصّوت؟

وكان ديدننا في كل خرقٍ تلمّس مسوّغٍ منطقيٍّ له باندراجه في نطاق المعونة الإلهيّة.. لكن لِمَن ستكون المعونة هنا في هذا النّص؟ مَن مِن الممكن أن يكون وليًّا في هذا النص؟ أهو البطل؟ أم أنه صاحبُ الصّوت الغريب؟ نؤثر عدم البتّ هنا في ارتقاء النّصّ إلى المقّدس (الكرامة) أو بقائه ضمن حكايا العوامّ وتهويماتهم التي لا تمتّ إلى الواقع بوشائج قربى.

وبالنّظر إلى الخبرين يمكن أن نلحظ أنّ للهتاف دوره الوقائيّ الخاصّ، ولولاه ما تبدّلت حركة السّرد من السّلبيّة إلى الإيجاب، فضلاً عن أنّ هذا النّوع من الهتاف قد اختصّ باتّخاذه من اللّيل فضاءً له.

وأمّا الهتاف الموجّه مباشرةً للبطل، فهو هتاف لا يتعدّى أن يكون وعظًا أو تعليقًا على فعلٍ أتى به البطل، والهاتف في كلتا الحالتين مجهول الجنس والهويّة، لا يدري البطل منه سوى بضع كلماته التي يصبّها في أذنيه.. ففي الخبر:

«حدثنا أبو الحسن البصريّ، حدّثني رباح _شيخٌ كان ينزل بالعدويّة_ عن جار له، قال: مررتُ بالمقابر، فترحّمت عليهم، فهتف هاتف: نعم، فترحّم عليهم، فإنّ فيهم المهموم والمحزون»[١].

وأيضًا:

«حدثني محمّد بن عبد المجيد التّميميّ، ثنا سفيان بن عيينة، عن وهب ابن الورد، قال: بينما أنا في السّوق إذ أخذ أحدٌ بقفاي، فقال: يا وهيب! خفِ الله على قدرته عليك، واستحي من الله في قربه منك، فالتفتُّ ولم أرَ أحدًا»[٢].

يتشابه الخبران في بنيتيهما الدّلاليّتين، بيدَ أنّ الخبر الثّاني فيه ما يميّزه من سابقه وهو ملامسته الأكثر قربًا للواقع الحسّيّ؛ إذ ثمّة مشاركةٌ لحاسّةِ اللّمس مع السّمع في التّلقّي، فقد أحسّ البطل بأنّ أحدًا أخذ بقفاه، ثم تلا على سمعه ما تلاه.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ معظم الأخبار الّتي تتضمّن هواتف كان يُشار إليها بـ (سمعت هاتفًا، هتف هاتف، فإذا بهاتف)، في حين لم يرد للهتاف في هذا الخبر ذكرٌ، ومع ذلك يورده (ابن أبي الدنيا) في (كتاب الهواتف)، فربّما يحقّ لنا هنا أن نرتأي أنّ (ابن أبي الدنيا) أطلق لفظ الهاتف على صاحب الصّوت مجهول الهويّة بغضّ النّظر عن انتمائه إلى عالمٍ غيبيٍّ أوحسّيٍّ، ففي قوله: « فالتفتّ ولم أرَ أحدًا» إشارة من البطل إلى شكّه في صاحب الهتاف: أهو غيبيٌ مُستتِرٌ أم حسّيٌّ سُتِر؟

---

١) المصدر السّابق، ج٢ ص٤٦٠

٢) المصدر نفسه، ج٢ ص٤٤٦

- **التّقانة الثّالثة: المشاهدة**

وهي صلة الوصل بين العالم الحسّيّ، والشّخصيّات الغيبيّة: (الملائكة، الجنّ،..) الّتي لا نستطيع أن «ننفي [وقوعها] داخل دائرة الحقيقة، لأنّها وإن فارقت قوانين الواقع الحسّيّة، فإنّها لا تفارق الحقيقة بالمعنى المطلق، [فهي] تمتلك بحسب الثّقافة الإسلاميّة وجودًا ذا طبيعة مغايرة لوجود الأحياء في عالم الواقع، ولذلك لا تخضع لقوانينه»[١].

تتحقّق تقانة المشاهدة في التّواصل مع شخوص (الملائكة، الجنّ، الأموات).

- عالم الملائكة:

ويكون ذلك عبر الوحدات الدّلاليّة التّالية:

(المشارفة على الهلاك، انشقاق السقف، ظهور ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، فوز ملائكة الرّحمة بالمحتضر).

وما إن يُفتتح السّرد حتّى يعلن الرّاوي سواء كان معاينًا أم شاهدًا، أنّ البطل يمرض مرضًا شديدًا يدنو فيه من حبائل الموت، وبينما يصارع آلامَه تنكشف له الأمور، ويغدو عنده سيّان عالم الشهادة وبعض عالم الغيب؛ فيرى ملائكة الرّحمة تزدان بالبياض وملائكة العذاب يكلّلها السواد، وبقدر ما انتابه الجزع من هذه كان قد تهلّل لرؤية سابقتها، لِعلمه أنّ المحتضر إذا كان من أهل الصّلاح تلقّته ملائكة الرّحمة وإلّا فأولات العذاب أولى به.

---

١) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ_ أدب المعراج والمناقب، ص١٣٩

ففي الخبر:

«حدّثنا عبد الله، قال: حدّثني الحسين بن عليّ العجليّ، قال: حدّثنا عمرو بن خالد الأَسَديّ، قال: حدّثنا داود بن أبي هند، قال: مرضتُ مرضًا شديدًا، حتّى ظننتُ أنّهُ الموت، وكان بابُ بيتي قبالةَ بابِ حجرتي، وكان باب حجرتي قبالة باب داري. قال: فنظرتُ إلى رَجُلٍ قد أقبلَ، ضخمِ الهامَةِ، ضخمِ المناكبِ، كأنَّه من هؤلاء الّذين يقال لهم: الزّطُّ. قال: فلمّا رأيته شبّهتهُ بهؤلاءِ الذين يعملون الرُّبَّ، فاسترجعت، وقُلتُ: يَقبضني وأنا كافِرٌ. قال: وسمعتُ أنّه يقبضُ أنفُسَ الكُفَّارِ مَلَكٌ أسود. قال: فبينا أنا كذلكَ إذ سمعتُ سقفَ البيتِ ينتقضُ، ثمّ انفرجَ حتّى رأيت السّماء. قال: ثمّ نزلَ عليَّ رجلٌ عليه ثيابٌ بيضٌ، ثمّ أتبعَهُ آخر فصارا اثنين، فصَاحا بالأسودِ، فأدبَر، وجعل ينظُرُ إليَّ من بعيد. قال: وهما يزجرانِهِ. قال داود: وقلبي أشدُّ من الحجارة. قال: فجلس واحدٌ عند رأسي، وجلس واحدٌ عند رجلي. قال: فقال صاحب الرّأس لصاحب الرّجلين: المس، فلمس بين أصابعي، ثمّ قال له: أرَاهُ كثير النّقل بهما إلى الصّلوات. ثمّ قال صاحب الرّجلين لصاحب الرأس: المس. قال: فلمسَ لَهَواتي، ثمّ قال: رطبة بذكر الله، قال: ثمّ قال أحدهما لصاحبه: لم يأن له بعد. قال: ثمّ انفرج السقف، فخرجا، ثمّ عاد السّقف كما كان»(١).

يتصدّى البطل لسرد ما حدث معه من مشاهدة لما يظنّه ملائكة الرّحمة والعذاب.. وقد مّهد لذلك بمرضٍ شديدٍ، نال منه حتّى أودى به إلى فراش الموت، فكان هاجس الموت هو المسيطر على فكره، ولذا لمّا رأى رجلاً أسود، ضخم الجثّة، حسبَه ملكَ الموت جاء يقبضه على هذه الهيئة كما يقبض الكفار. ولعلّه يكون هو

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٢٨٩-٢٩٠

كما حَسبَه، إذ ما لبث سقف المنزل أن انفرج ونزل منه ملكان أبيضان، عبّر عنهما بـ (رَجلين) ، وربّما تجسّد الملكان في هيئة (رجل)، لكنّ دلالة الخبر تشير إلى أنّهما (ملكان)، ويؤيد هذا أنّه عّبر عن الملك الأسود بـ (الرّجل) بدايةً، ثمّ قال: «ملَكٌ أسود»، ثمّ يتحسّس الملكان جسد المحتضر عبر عضوين دالّين هما: لهاته وقدميه. فمن كان ذاكرًا لله في دنياه ستشهد له لهاته عند قبضه، ولذا كانت وصية الرّسول صلى الله عليه وسلم «لا يزال لسانك رطبًا من ذكر الله». وكذلك المشّاء إلى المساجد للصّلاة ستشهد له قدماه قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ [1] ومعلومٌ أنّ القبر أوّل منزلة من منازل الآخرة.

وبعد هذا وذاك يقول أحد الملكين لثانيهما: «لم يأنِ له بعد» فيعود البطل إلى عالمه المألوف ويحدّث بما جرى معه من عجيب الخبر، ولو آن له الأوان لما وُلِد السّرد ولما كان الخبر.

وثمّة نكتة لطيفة في الخبر حول مجيء الملكين وخروجهما، إذ ينفرج السّقف، فيهبطان، ثمّ ينفرج السقف أيضًا ويعلوان بطريقة عجيبة تليق بخبر عجيب. في حين أنّ الملك الأسود يلمحه أمام باب داره من غير أن يقترب منه.

ويروي ابن أبي الدّنيا في خبر آخر:

«حدثنا عبد الله قال: حدثني محمد بن إدريس قال: حدثنا أبوأمية محمد ابن إبراهيم الخزاعي قال: حدثنا أبوبكر بن غزوان بن عاصم قال: حدثني أبي، عن شهر بن حوشب قال: أردت غزاة لي، وكان لي ابن أخ مرهق، فكرهت أن

---

١) القرآن الكريم، يس: ٦٥

أخلِّفهُ. فغزوتُ له معي. فلمّا قفلنا مرض مرضًا شديدًا؛ قال: فدخلت بعض تلك الصوامع، فقمت أصلي، فانشقت الصّومعة، فدخل ملكان أبيضان وملكان أسودان، فقعد الأبيضان عن يمينه، وقعد الأسودان عن يساره. فلمسه الأبيضان بأيديهما، فقال الأسودان: نحن أحقّ به، وقال الأبيضان كلا. فأخذ أحد الأبيضين إصبعيه، فأدخلهما في فيه، فقلب لسانه، فقال: الله أكبر! نحن أحقّ به قومًا، كبَّر تكبيرةً يوم فتح أنطاكية، فخرج شهر فنادى: من أراد أن يحضر جنازة رجلٍ من أهل الجنّة فليحضر جنازة ابن أخي، فقال النّاس: جنّ شهر بالأمس يقول ما يقول واليوم يقول: رجل من أهل الجنة فبلغ ذلك الأمير، فبعث إليه الأمير فأخبره بما رآه، فصلى عليه والناس».[١]

لعلّ التّقارب بادٍ بين هذا الخبر وسابقه، وإن لم يماثله تفصيلًا؛ إذ يسرد الخبرَ من شهده ولم يعاينه، ذلك أنّ قريبَ (شهر بن حوشب) يصاب بمرض شديد، فتنفرج الصّومعة عن ملكين أبيضين، وملكين أسودين، يجلس الأبيضان عن يمين المريض والأسودان عن يساره، يتحسّس أحد الأبيضين لسانه، فيحكم بنجاته لسببٍ يسيرٍ وليس على الله بعسيرٍ «كبّر تكبيرة يوم فتح أنطاكيّة»، فينادي الرّاوي في قومه، والبِشر يملأ قلبه، بأنّ قريبه من أهل الجنّة وما استنتج حكمه ذاك إلا بعدما حظي المريض بكنف الملائكة البيض.

الآن، إثر هذين الخبرين قد تتملّك المتلقّي الحيرة؛ أيكون الحدث، كما تمّ سرده تجلّيًا لعوالم أخرى وشخصيّات نورانيّة لطيفة؟ لكن معلومٌ أن ليس ذلك في مكنة البشر كلّهم إلّا من شاء له الله أن يراهم، وإذا كان للإنسان أن يراها فذلك عند

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدنيا، ج٥ ص٣٠٩

قبض الرّوح ولن يعود حينها إلى عالم البشر الحسّيّ ليخبر عنها، قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ (١).

وهنا نتساءل: أيكون هذان الرّاويان ممّن شاء لهما الله أن يكشف عن بصيرتهما؟ أم أنّ ما رأياه كان حلمًا من أحلام اليقظة الّتي تراود الإنسان عندما تجتاحه الهواجس، وتهيّؤاتٍ خيّلت إليه.. لا ندري ولن ندري ما دمنا في عالمِ الشّهادة مظنّةِ الزّيف والشّكّ.

▪ عالم الجنّ:

المظهر الثّاني من مظاهر المشاهدة يتجلّى في التّواصل مع عالم الجنّ، ومعلومٌ أنّ الجنّ شخوصٌ لها وجودها الحقيقيّ في الثّقافة الإسلاميّة، وإن كانت غيبيّةً، فقد تكفّل الخبر الصّادق بجعلها تدور في فلك الحقيقة، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ (٢) فالنّصّ صريح الدّلالة على تكليف الجنّ، وجزائهم بالخير خيرًا، والشّرّ شرًّا؛ إذ إنّ عالم الجنّ عالمٌ مستقلٌّ بذاته، كعالم الإنس يقاربُه في التّكليف، ويفارقه في الاستتار.. ونتيجةً لتكليفهم انتظموا في فريقين﴿ وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ ﴾(٣)، فأمّا هؤلاء القاسطون، فقد نهجوا نهج إبليس، مبتغين غواية بني آدم كما أُغويَ أبوهم من قبل، وأُخرج من النّعيم المقيم.. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الله لم يهَبْهم القدرة المطلقة على بني آدم، بل

---

١) القرآن الكريم، ق: ٢٢

٢) القرآن الكريم، الذاريات: ٥٦

٣) القرآن الكريم، الجنّ: ١٤

هيّأ للمؤمنين حصنًا منيعًا؛ من لاذ به أمِن ونجا، ومن أعرض عنه فعلى نفسه قد جنى؛ ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾[١].

وقد وردت في المصنّفات أخبارٌ عرَضت لمشاهدة شخوصٍ من الجنّ وسماع أصواتهم.. منها ما ورد في الخبر:

«حدّثني إبراهيم بن محمّد، حدّثني الحسن بن عرفة، حدّثني أبي: عرفة ابن يزيد، عن أبي الأسمر العبديّ، ولقيته في الموصل، قال:خرج رجلٌ في جوف اللّيل إلى ظهر الكوفة، فإذا هو بشيء كهيئة العرش، وإذا حوله جمعٌ قد أحدقوا به. قال: فكمن الرّجل ينظر إليهم، إذ جاء شيءٌ حتّى جلس على ذلك العرش، ثمّ قال _والرّجل يسمع_: كيف لي بعروة بن المغيرة؟ فقام شخصٌ من ذلك الجمع، فقال: أنا لك به، فقال: عليّ به السّاعة. قال: فتوجّه نحو المدينة فمكث مليًّا، ثمّ جاء حتّى وقف بين يديه، فقال: ليس لي بعروة بن المغيرة سبيلٌ، فقال الّذي على العرش: ولمَ؟ قال: لأنّه يقول كلامًا حين يصبح وحين يمسي، فليس لي إليه سبيلٌ. قال: فتفرّق ذلك الجمع، وانصرف الرّجل إلى منزله، فلمّا أصبح غدا إلى الكناسة، فاشترى جملًا، ثمّ مضى حتّى أتى المدينة، ولقي عروة بن المغيرة، فسأله عن الكلام الّذي يقوله حين يصبح وحين يُمسي، وقصّ عليه الرّجل القصّة. قال: فإنّي أقول حين أصبح وحين أمسي: آمنتُ بالله، وكفرت بالجبت والطّاغوت، واستمسكتُ بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميعٌ عليمٌ ثلاث مرات»[٢].

يُمكن أن نحصر مظاهر الحقيقة في النّصّ في ذكر الأعلام (عروة بن المغيرة، الكوفة)، فضلاً عن الشّخوص الغريبة المحفِّزة للسّرد، فهي مظهرٌ من

---

١) القرآن الكريم، الحِجر: ٤٢

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا ج٢ ص٥١٥

مظاهر الحقيقة، إن فُسِّرت بالجنّ، لكن إذ ذاك كيف يفسَّر مثولها للعيان، ومعلومٌ يقينًا، عقلاً ونقلاً، أنّ الجنّ مخلوقاتٌ طيفيّةٌ، والجنّ جنٌّ باستتارهم، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ﴾[1] ، وما ظهر منهم في الأخبار الصّادقة إنّما كان إعجازًا للرّسل عليهم السّلام، وإكرامًا لصحبهم..

وإذا ما أجزنا إمكانيّة انتماء هذا الخبر إلى الأخبار الصّادقة، وتسويغه بها؛ فلا يمكننا أن ننفي عنها إمكانيّة ولوجها في مظانّ اللّاحقيقيّ، وتفسيرها به، إذ يمكن أن تكون تهويمات وتهيّؤات استحوذت على فكر المشاهِد، فتراءى له ما لم يره حقيقةً..، لا سيّما أنّ الحدث اتّخذ من جوف اللّيل مرتعًا له، يعزّز ذلك ضبابيّة الرّؤيا عند الرّائي (فإذا هو بشيءٍ كهيئة العرش، حوله جمعٌ، جاء شيء، فقام شخص) وكلّها دوالّ عامّة ما من مدلولات محدّدة لها، ممّا يُسهم في تخيُّليّة الخبر وتحيّزه عن الواقعيّة، ولا يمنع ظهور الشّخصيّة المرجعيّة فيه من ذلك، وإن كان لظهورها دور في التّخفيف من حدّة التّخيّل، فقد تكون إيهامًا بالحقيقة لا إخبارًا عنها[2].

ويُسفر النّصّ عن عجائبيّة فضائيّة؛ بتباطؤ الزّمان، وتقارب المكان؛ إذ يغادر الشّخص المتطوّع ظهر الكوفة، ويأتي المدينة حيث (عروة بن المغيرة)، وبعد أن تبوء محاولة النّيل منه بالفشل، يعود أدراجه إلى الجمع في برهةٍ من الزّمن «فمكث مليًّا»، ولم يَفت النّصَّ الإشارةُ إلى بُعد المسافة بين الموقعين، فقد لجأ

---

١) القرآن الكريم، الأعراف: ٢٧

٢) ينظر: جبار، سعيد: الخبر في السّرد العربيّ_الثّوابت والمتغيّرات، ط١ المدارس، الدّار البيضاء، ٢٠٠٤م. ص١٩٩

السّارد المشاهِد إلى شراء جملٍ يحمله إلى (ابن المغيرة)، ولو كان المكان قريبًا، لما استعان بالجمل على بلوغه.

وبعدُ، فيمكن أن نلمح في الخبر تناصًّا مع قصّة النّبي (سليمان) عليه السّلام وعرش بلقيس[١]، فثمّة مقاربةٌ في المبنى والمتن الحكائيّ كليهما، أمّا مقاربة المتن فقد تجلّت عبر الوحدات الحكائيّة التّالية:

(يجتمع الجنّ حول سيّد مطاع؛ يطلب السيّد منهم أمرًا صعب المنال، بعيد المكان؛ ينبري أحدهم لأداء المهمّة قبل أن يقوم السيّد من مقامه ذاك)، وفي الخبرين كليهما لا تكتمل المهمّة؛ فبينما يُعفَى في خبر النبيّ (سليمان) من مهمّته، يعلن عجزه هنا عن أدائها. كما يمكن أن نشير إلى التّقارب اللّفظيّ بين النّصّين: ﴿ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ ﴾[٢] و«أنا لك به» من خلال مماثلة المسند إليه (أنا)، ومتعلّقه (به)، وأيضًا ﴿ نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا ﴾[٣] و«فإذا هو بشيء كهيئة العرش».

- عالم الموتى:

فضلاً عن عالمي الملائكة والجنّ تصوّر النّصوص عالمَ الأموات بغيبيّته المحدقة، إذ بمجرد موت الإنسان تتحرّر روحه من الجسد، لتبدأ حياةً جديدةً في عالم جديدٍ، له خصوصيّته عن عالم الشهادة، فكائناته (الأموات) «لا يُسمع لهم جواب ولا خطاب، لأنّهم في برزخ الآخرة الخفيّة عن الأبصار، إلّا لمن كشف الله

---

١) ينظر: القرآن الكريم، النّمل: ٣٨-٤١

٢) القرآن الكريم، النّمل: ٣٩

٣) القرآن الكريم، النّمل: ٣٩

تعالى له عن ذلك كالأنبياء، صلوات الله عليهم، وبعض الأولياء رضي الله عنهم»[١]

وهو قوله تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٠٠﴾﴾[٢].

وإذا كان الحال كذلك فإنّ للأموات في مصنّفات (ابن أبي الدنيا)، شأنًا خاصًّا، مخالفًا لتصوراتنا عنهم، إذ يتابعون حياتهم روحًا وجسدًا، وما من شيء يمنع رؤاهم، واللقاء معهم، ومبادلتهم الأحاديث.. ومفاد الأمر أنهّم غُيّبوا في جوف الأرض بعد أن ملّهم ظاهرها، وقد يلتقي بهم الأحياء إذا غاصوا في باطنها، أو لاذ أحد الأموات بالفرار من قبره، هربًا من عذابه مستغيثًا ممّا يلاقيه جزاء عمله. والجدير بالإشارة أنّ الأموات في الأعمّ الأغلب عندما يحظى البَشر بمشاهدتهم لا تبدو عليهم بوادر الرَّوح والريحان والرّبّ غير الغضبان، فهم في بؤس وشقاء حتّى يتغمّدهم الله برحمته.

ففي الخبر:

«حدّثنا عبد الله، قال: حدثنا محمّد بن حسين، قال: حدّثني شعيب بن مجرز الأزدي، قال: حدّثنا شيبان بن حسن، قال: خرج أبي وعبد الواحد بن زيد يريدان الغزو، فهجموا على ركية واسعة عميقة، فأدلوا حبالهم بقدر، فإذا القدر قد وقعت في الركية. قال: فقرنوا حبالهم وحبل الرفقة بعضها إلى بعض، ثمّ دخل أحدهما إلى الركية، فلمّا صار في بعضه، إذا هو بِهَمْهَمَةٍ في الرّكيّ، فرجع، فصعد، فقال: أتسمع ما أسمع؟!، قال: نعم! فناولني العمود. قال: فأخذ العمود ثمّ دخل الرّكيّة فإذا هو بالهمهمة والكلام يقرب منه، فإذا هو برجل على ألواح

---

١) سراج الدّين، عبد الله: الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها ص٤١

٢) القرآن الكريم، المؤمنون: ١٠٠

جالس، وتحته ماء. فقال: أ جنيّ أم إنسي؟ فقال: بل إنسي. قال: ما أنت؟ فقال: أنا رجل من أهل أنطاكية، إنّي متُّ فحبسني ربّي ها هنا بدين عليّ، وإنّ ولدي بأنطاكيّة ما يذكروني، ولا يقضون عنّي. فخرج الّذي كان في الرّكيّة، فقال لأصحابه: غزوة بعد غزوة، فدع أصحابنا يذهبون، فتكاروا إلى أنطاكيّة. قال: ثمّ رجعنا من أنطاكيّة، حتّى أتوا موضع الرّكيّة، ولا يشكّون أنها ثمّ، فلم تكن ركيّة ولا شيء، فأمسوا فباتوا هناك، فإذا الرجل قد أتاهم في منامهم، فقال لهم: جزاكم الله خيرًا فإنّ ربي قد حوّلني إلى موضع كذا وكذا من الجنة، حيث قضى عني ديني»[١]

يتلقّى الرّاوي الخبر بيقين لا يُخالجه شكٌّ، فالبطل يمتّ له بوشائج قربى، لكنّ المتلقّي خارج النّصّ له مشروعيّته في مقاربة النّصّ مقاربةً، تمحّص فيه مثيرات الشّكّ، وإن تمخّضت عن الحيرة أكثر منه عن الإذعان.

تتّابع حركة السّرد متواترةً بين واقعيّةٍ وتخييليّةٍ، تتوّجها التخيّلية، فإحدى الشخصيتين المركزيّتين ذات مرجعيّة تاريخيّة (عبد الواحد بن زيد) في حين يهّمش الحدث المحفّز «بريدان الغزو» من غير إشارة إلى الغزوة المرومة، كما تطال تقانة التّهميش عنصري الزّمان والمكان، فكلّ ما نعرفه عن المكان أنّه «ركيّة واسعة عميقة»، في بقعةٍ من بقاع الأرض الممتدّة، خارج (أنطاكيّة)، والخيارات وراءها متاحة.

تنزل إحدى الشخصيّتين االمرجعيّتين في الرّكيّة، لإحضار القدر وينتابها الذّعر لما تناهى إلى سمعها من أصوات مضطربة تسمعها ولا تعيها، تأتي من

---

١) موسوعة الإمام ابن ابي الدّنيا، ج٦ ص٢٩٨-٢٩٩

أسفل الرّكيّ، فما كان منها إلّا أن تعود من حيث أتت، متيقّنة أنّ ما سمعته لم يكن خاصًّا بها، فليس أصواتًا داخليّة تتردّد في الذّهن، إنّما هو موضوع خارجيّ. ثمّ تخامر الجرأةُ الشخصيّةَ الثّانية، فتُقدِم على ما تراجعت عنه سابقتها، لتفاجأ بشخص أسفل الرّكيّ تحار في ماهيّته «أجنيّ أم إنسيّ؟» لِمَا غُيّب من هيئته، فما كان من الشّخصيّة العجائبيّة إلّا أن تعلن إنسيّتها المقيّدة: «بل إنسيّ»، «أنا رجل من أهل أنطاكيّة وإنّي متُّ فحبسني ربي هنا بدَينٍ عليّ، وإنّ ولدي بأنطاكيّة مايذكروني، ولا يقضون عنّي».

تشغل هذه الشّخصيّة محور التّردّد بماهيّتها، إذ تحار الشّخصيّة المركزيّة في اكتناه سرّها «أجنّيٌّ، أم إنسيّ»، فتجيب: «بل إنسيّ»، بهذا الاعتراف نستبعد ملَكيّته، كما نستنكر إنسانيّته، فالإنس «بعد الموت [يدخلون] في عالمٍ آخر غير عالم الدّنيا دخولًا حقيقيًّا، وهو عالم البرزخ»[١] بروحانيّته المجرّدة من كثافة الجسد.

وإذ ذاك ليس في مكنة متلقّي النّصّ أن ينكره إنكارًا قطعيًّا، لكن لا يأخذ به على علّاته، فوهْن الحقيقة وإن كان باديًا فيه، فإنّ قدرة الله لا حدّ لها، وما من مؤمن عاقل يقول بعجزها، ومن ثمّ فإنّ كلّ ما يملكه المتلقّي هو أن يسلّم به من غير إيمان أو إنكار، غير غافلٍ عمّا يمكن أن يكون وضعًا من الرّواة «تدليلاً على رأي، أو خدمةً لحزب من الأحزاب، أوفرقة من الفرق، أو إشباعًا لرغبةٍ شخصيّةٍ لدى القاصّ، أو ترغيباً في فضيلة أو تنفيراً من رذيلة،..»[٢] يمتحون في ذلك كلّه من محض خيالهم.

---

١) سراج الدّين، عبد الله: الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها، ص٤٠

٢) الشّيخ، محمّد عبد الغني: النّثر الفنّيّ في العصر العبّاسيّ الأوّل، الدّار العربيّة للكتاب، (د.ط)، (د.ت). ص١٨٠

ثنائية الدّعاء/ الخرق

كثيرةٌ هي النّصوص القرآنيّة الّتي تناولت موضوع الدّعاء، وأن الله قريبٌ مجيبٌ دعوة الداعي إذا دعاه، وفي ساعة الضّيق والشّدّة ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ ﴾[١] ولكنّ المفسّرين والمشتغلين بعلوم القرآن عندما يقفون عند هذه الآية ومثيلاتها في القرآن يفرّقون بين دعاء المسألة، ودعاء العبادة، ويرون أنّ دعاء المسألة تكون إجابته على أحد أمور ثلاثة:[٢]

- الإجابة بإعطائه عين ما سأل.
- دفع المكاره عنه.
- التّعويض بما هو أولى له.

وهو ما يستشعره المرء عندما تلهجُ نفسه دعاءً وابتهالاً. على أنّ الشّريعة الإسلاميّة لا تُسلِّم بالدّعاء وحده مع ترك الأخذ بالأسباب، وإذا كانت النّصوص الدّينيّة تحضّ على الدّعاء، وتعلي من شأنه فإنّ ذلك لم يكن معناه تجاهل الأسباب فالله يجيب الدّعاء ضمن سياقات "نسق" ليس فيها تعطيل للقوانين السّببيّة المعروفة في عالم الشّهادة. هذا في عموم الأحوال، أمّا في خواصّها فلا يعلمها سواه، ولكلّ قاعدةٍ استثناء.

---

١) القرآن الكريم، النّمل: ٦٢

٢) ينظر: القرطبيّ: أبو عبد الله محمّد: الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله التّركيّ، ط١ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ٢٠٠٦م. ج٣ ص١٨٠ وما بعد

ويلوح لمستقري النّصوص _مادّة البحث_ أنّ تلك النّصوص أغلبَها تثمّن الدّعاءَ بعدّه تعويذةً يلوذ بها صاحب الخرق لتكون له عوناً وخلاصاً عبر ثلاث وحدات حكائيّة هي:

(الإفراج، التّحوّل، الإحياء)

- **الإفراج:**

تؤدّي الظّروف السّلطويّة بصاحب الخرق إلى حبسه (بئر، سجن) فيهيّئ له الله من يلقّنه التّعويذة (دعاء، تسبيح)، ليفرّج عنه ما هو فيه.

ففي الخبر:

«حدّثني محمد بن عباد بن موسى، ثنا كثير بن هشام، عن الحكم بن هشام الثّقفي: أُخبرتُ أنّ رجلاً أُخِذ أسيراً، فألقي في جبٍّ ووُضع على رأس الجبّ صخرة فلُقّن فيه: سبحان الملك القدّوس، سبحان الله وبحمده، فأخرج من غير أن يكون أخرجه إنسانٌ»[١].

نلحظ في النّصّ هيمنة الأفعال المبنيّة للمجهول (أُخبِرتُ، أُخِذ، أُلقِي، وُضِع، لُقِّن، أُخرِج)، وتستوقفنا أولى الوحدات الدّلاليّة (أُخبرتُ) بما تحمله من تغييب للرّاوي الشّاهد أو المتماهي مع مرويّه (البطل)، فسند الرّواية يتوقّف عند (الحكم بن هشام الثّقفي)، الّذي لم يشاهد صاحب الخرق، بلْهَ أن يعرفه أو يسمع به، وبذلك يزرع في نفس المتلقّي أولى بذور الشّكّ، ويؤيّد ذلك تنكير البطل (رجلاً) ليكون عائماً في الذّهن من غير قرار على شخص بعينه.

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٢ ص١١٨

مع أنّ الرّاوي يُصدّر الخبر بسندٍ مركّبٍ من الرّواة، فإنّ الرّاوي الأخير الّذي يمرّ من خلاله الخبر إلى (ابن هشام) قد هُمِّش ذاتاً وصفاتٍ، فلم يقل: (أخبرني من أعرفه، أخبرني من أثق به) وإنّما (أُخبرتُ) فضلاً عن أنّ الصّيغة (أخبر) بحدِّ ذاتها لاتحمل من مصداقيّة المشافهة ماتحمله صيغة (حدّثني) مثلاً.

وإذا ما تجاوزنا حشو الأفعال، يستوقفنا الفعل (لُقِّن)؛ إذ إنّ الرّجل وُضِع في جبٍّ، ووُضع على رأس الجبّ صخرة، ترسيخًا للمعوّقات، ثمّ يُلقَّن، فمن الّذي سيُلقّنه؟ سنستثني الإنسان من فِعل ذلك، إذ لو استطاع إنسان أن يرفع الصّخر عنه، فما الحاجة لتلقينه تلك التّسبيحات؟ إذاً لكان بمقدوره إخراجه، والنّصّ يؤيّد استثناءنا هذا الاحتمال «فأُخرِج من غير أن يكون أخرجه إنسان».

إذاً من سيُلقّنه جنّيّ أم ملك كريم؟ وهل الله ينتظر من العبد أن يتمتم بتلك الألفاظ حتّى يعطّل له قوانين السّببية الّتي تسوس سائر البشر، الّذين علموا أنّ لكل سبب مسبِّبًا، ولولا ذلك لعمّت الدّنيا فوضى لا حدّ لها، تعالى الله عن ذلك وهو أحكم الحاكمين.

ولعلّ ما يثير الشّكّ حول النّصّ متناثر في أنحائه هنا وهناك؛ فقد يكون الحدث برمته مُختلَقاً، وضعَه الواضعون فيما يضعون، ليكون حافزًا على التّسبيح والدّعاء في كلّ حين، وإثباتًا واقعيًّا لقرب الله من العباد، وإجابته دعاءهم، وإن كان هذا لا يتنافي مع إمكانيّة حدوث هذه الواقعة فعلاً مع وليٍّ من أولياء الله، لم يُعيّن شخصه تكريساً لطبيعة الكرامة الإلهيّة، إذ ينبغي على من رُزِقَها سترها وإلّا حُرِمها.

وقريب منه الخبر التالي:

«حدّثنا عبيد الله حلبة بن جرير العتكيّ، ثنا عمرو بن كثير أبو حفص، حدّثني يحيى بن حمّاد الهباريّ، عن رجل، عن الرّجل الذي أُخذ، وكان الحجّاج ابن يوسف قد طلبه فأتى به الحجّاج عشيّة، فأمر به فقيّد بقيود كثيرة، وأمر الحرس فأدخل في آخر ثلاثة أبيات، وأقفلت عليه، وقال: إذا كان غدوة فأتوني، قال فبينا أنا منكبّ على وجهي إذ سمعت منادياً يناديني في الزّاوية: يافلان؟ قلتُ من هذا؟ قال: ادعُ بهذا الدّعاء، فقلتُ: بأيّ شيء أدعو؟. قال: قل: يامن لا يعلم كيف هو إلا هو، ويا من لا يعرف قدرته إلا هو فرّج عنّي ما أنا فيه. فلا والله مافرغتُ منها حتّى تساقطت القيود من رجلي، ونظرتُ إلى الأبواب مفتّحة، فخرجتُ إلى صحن الدار، فإذا أنا بالباب الكبير مفتوحًا، وإذا الحرس نيام عن يميني وعن شمالي، فخرجتُ حتّى كنتُ بأقصى واسط وكنت في مسجدها حتّى أصبحت»(١).

إذا كان الخبر السّابق قد وقف إسناده عند الرّاوي المتماهي بمرويّه ليبدأ السّند مجهول الهويّة، فإنّ الحال في هذا الخبر في تنامٍ، فتغييب الرّواة يطال الرّاوي المتماهي بمرويه، ويعلوه إلى من روى عنه أيضاً، وكأنّ مثل هذه الأخبار تتعمّد أن تُسقط الحلقة التي يمرّ من خلالها النّصّ من حيّز الحدث إلى حيّز السّرد.

وتنفرد ملامح المصداقيّة في النّصّ بتأطير الخبر، فالشّخصيّة المرجعيّة في الاستهلال، والمدينة الواقعيّة في الاختتام؛ أمّا المدينة فهي مدينة (واسط)، وأمّا

---

١) المصدر السّابق، ص١١٤-١١٥

الشّخصيّة فهي شخصيّة (الحجّاج بن يوسف الثقفيّ) السّلطويّة بما عُرِف عنه من جور في ملاحقة مَن مرق عليه أو وجد في نفسه القدرة لتحدّيه.

الآن، بعد أن حدّدنا ملامح الواقعيّة (الحقيقة) في النّصّ نعود إليه لنستقري اللاواقعية (التخيّليّة) فيه.. فالبطل شخصيّة عامّة عائمة لا ترسو على شخص بعينه، ثمّ نلحظ التّأكيد، بل المبالغة في وصف المعوّقات، والقيود الّتي شُدّ إليها البطل (قُيِّد بقيود كثيرة، أُدخِل في ثلاثة أبيات وأُقفِلت عليه)، بعد ذلك تُخلَق في النّصّ شخصيّةٌ عجائبيّةٌ تُعلِّمه الدّعاء، فتزول القيود المُغَلّلة، والأبواب المقفَلة عن بكرة أبيها، بعد أن يتلفّظ بضع كلمات، يترتّب عنها «أنّ علاقة [البطل] باللّغة وبالكلام، علاقة غير عاديّة»[١]، وكأنّ العالم توقّف فجأةً، ولبرهةٍ حتّى يجاوز البطل مُعتقله في غفلةٍ عن أعين الحرس الشّداد.. وكأنّ النّصّ يُكرّس سخرية القدر من بطش البشر، فكلّ القيود والمعوّقات الّتي أقامها (الحجّاج) تهاوت عن آخرها أمام بضع كلمات، مشحونةٍ بالقدرة الإلهيّة.

- **التّحوّل:**

الوحدة الحكائيّة الثّانية لثنائية (الدعاء/ الخرق) مفادها التحوّل، وهو تغيُّر يطرأ على الموضوع الخارجيّ، فينقلب من حال إلى حالٍ أخرى. ذلك أنّ البطل تنقطع عنه أسباب الدّنيا الملموسة فيضجّ بالدّعاء إلى ربّه القادر المتصرّف في الأكوان، وما إن يتمّ دعوته حتّى تحضر إجابته، بتحويل الأشياء المادّيّة إلى أخرى

---

١) كيليطو، عبد الفتّاح: الحكاية والتّأويل دراسات في السّرد العربيّ، ط١ دار طوبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ١٩٨٨م. ص٦٠

محسوسة بما يلبّي رغبة البطل، وما إن يقضي وطرهُ منها حتّى تعود إلى ما كانت عليه قبل الخرق.

وذلك عبر البنيات الحكائيّة التالية:

(المأزق، الابتهال، التّحوّل)

ففي الخبر:

«حدّثنا عبد الله، [حدّثنا] محمّد بن الحسين، ذكر عيّاش بن عصيم، ذكر سعيد بن صدقة أبو مهلهل وكان يقال إنّه من الأبدال، قال:

جاء إبراهيم بن أدهم إلى قوم قد ركبوا السّفينة في البحر، فقال له صاحب السّفينة: هات دينارين. قال: ليس معي، لكن أعطيك من يدي. قال: فعجب منه، وقال: إنّما نحن في بحر فكيف تعطيني، قال: ثمّ أدخلهُ، فساروا حتّى انتهوا إلى الجزيرة في البحر، فقال صاحب السّفينة والله لأنظرنّ من أين تعطيني، هل خبّأ هاهنا شيئاً قال: لا، فقال له: يا صاحب الدّينارين أعطِ حقي قال: نعم، فخرج إبراهيم فمضى واتبعه الرجل وهو لا يدري فانتهى إلى الجزيرة فركع فلمّا أراد أن ينصرف قال: يا رب إنّ هذا قد طلب منّي حقّه الّذي له عليّ فأعطه عني، قال: وهو ساجد، قال: فرفع رأسه، فإذا ما حوله دنانير، وإذا الرّجل، فقال: جئتَ؟ خذ حقّك ولا تزدَدْ ولا تذكر ذا، قال: ومضوا فأصابتهم عجاجة وأظلموا وأحسّوا بالموت، فقال الملّاح: أين صاحب الدّينارين؟ أخرجوه، قال: فجاؤوا إليه فقالوا: ما ترى ما نحن فيه! ادعُ الله معنا، قال فرفع يديه وأرخى عينيه وقال: ياربّ ياربّ قد أريتَ قدرتك فأذقنا برد عفوك ورحمتك، : فسكنت العجاجة وساروا».[١]

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا ج٢ ص٤١١-٤١٢

ينماز هذا النّصّ من غيره من النّصوص بأنّ البطل (إبراهيم بن أدهم) شخصيّة معروفة لها مرجعيّتها الدّينية، فهو زاهدٌ مشهورٌ عزف عن الدّنيا ولذّاتها. بعد ذلك، لنا أن نتساءل هل يمكن أن ينتمي خبر يتعلّق به إلى العجائبيّ، ويكون مجالاً للتردّد والشكوك؟

نقول: لعلّه لا ضير في ذلك، لا سيّما أنّ من عُرفوا بالتّقى والصّلاح جاء من بعدهم من القصّاص والمذكّرين من ينسب إليهم من قصص الخوارق الشّيء الكثير.

بداية في الاستهلال يأتي وصف للرّاوي بما يضفي سمة القداسة عليه «وكان يقال:إنّه من الأبدال».

بعد ذلك تتوالى الأحداث المنطقيّة حتّى يقع المأزق فيطالب صاحب السّفينة البطل بأداء حقّه عليه (الدينارين)، لكن ما من سببٍ مادّيّ لديه يؤدّي إليه حقّه منه؛ ولا مناص له عندئذ إلّا باللجوء إلى ربّه بالصّلاة والدّعاء ليتحوّل ما حوله دنانير تكفيه حقّه بل تزيد، «خذ حقّك ولا تزدد ولا تذكر ذا»، وفي تحوّل الموضوع الخارجيّ (رمل، حجر..) دنانير لها قيمتها المادّيّة استجابةً لدعاء البطل، غرابة تجعل البطل يبدو وكأنه يملك عصًا سحريّة ما إن يضرب بها حتّى تتحوّل الأشياء بين يديه، ومقابل ذلك «لا نلمح أيّ ردّ فعلٍ سلبيٍّ إزاء الخرق، وكأنّ المتلقّي [الملّاح] ينتزع مباشرةً من مخزون كفايته المعرفيّة، فاعليّة الدّعاء المستجاب»[١]

---

١) بلّعلي، آمنة: الحركيّة التّواصليّة في الخطاب الصّوفيّ، ص١٩٥

نستشفّ ذلك بدايةً من ثقة البطل بنفسه وركوبه السّفينة، وليس معه ما يأجرُ به، ومع ذلك يقول: «أعطيك من يدي» هذه العبارة، وإن كانت محطّ تعجّب الملّاح، فإنّه على الرّغم من ذلك صدّقه وسمح له بالركوب معه.

وقد كان يمكن التماس تسويغ لاستجابة (الملّاح) لطلب (إبراهيم بن أدهم) بما كان مشهورًا عنه من خوارق، وقد تعرّف (الملّاح) عليه فأذن له، لكنّ الواضح أنه ليست له معرفةٌ سابقةٌ به، لذا لمّا أراد نداءه قال: «ياصاحب الدينارين».

ثمّ يظهر في النّصّ مأزقٌ جديد مُمَهِّدٌ لخرق جديد، فالبحر هائج، والظّلام حالك، وكأنّ الموت سيحلّ لا فكاك، وهذا ما سيستدعي معاودة ظهور البطل بدور المخلّص، وطبعاً بمجرّد تلفّظه بتلك الكلمات السّحريّات يهدأ البحر وتسكن العجاجة؛ وبكلّ يسر تنقلب الأحوال من الظّلمة والعجاج إلى السّكون ليُتابع بعدها المسير ويتوقّف الحكي، من غير تعليق.

الخبر الثّاني:

«حدّثني عليّ بن حسين، عن عبد الوهاب بن نجدة، عن بقيّة بن الوليد، عن أرطأة بن المنذر، حدّثني أبو المثنّى المليكيّ:

أنّ سرّية خرجت في سبيل الله عزّ وجلّ فأصابهم برد شديد كادوا أن يهلكوا. قال: فدعوا الله وإلى جانبهم شجرة عظيمة، فإذا هي تلتهب، فقاموا إليها، فما زالوا عندها حتّى جفّفوا ثيابهم ودفئوا، وطلعت عليهم الشّمس، ثمّ انصرفوا، وردّ الله عزّ وجلّ الشجرة على هيئتها»[1].

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٢ ص٣٧٢

البطل في هذا النّصّ السّرديّ ليس شخصًا مفردًا كعادة سائر النّصوص، بل هو جماعة مجهولة الهويّة والانتماء، لا نعرف عنها سِوى أنّها «خرجت في سبيل الله» فهي تنتمي لِلنّسَق المعرفيّ الإسلاميّ.

وعندما تقع في مأزق عويص توشك منه على الهلاك، يأتي المخلّص مُجسّدًا بالدّعاء «التّعويذة اللفظيّة الّتي يتمّ بها تغيير الأشياء، حتّى وإن لم يُتلفّظ بها»[1]، فتنقلب الشّجرة العظيمة ناراً متأجّجة.

وإذا جاز لنا أن نتكهّن في إسباغ مظانّ المنطقيّة على اشتعال الشّجرة، وتحوّلها من حالٍ إلى آخر، بأن تكون صاعقةٌ قد أصابتها، فإنّا سنقف حائرين أمام نهاية الخبر، فبعد أن قضوا وطرهم منها «ردّ الله عزّ وجلّ الشّجرة على هيئتها»

وفي هذا الرّدّ ما فيه من خرق بيّنٍ لا سبيل إلى تفسيره إلّا بأنّ القوم كانوا يحْلمون أو يتوهّمون ذلك من شدّة بردهم، وحالهم هذا أشبه بعابر الصّحراء من غير ماء ولا كلأ، يُصوَّر له الخلاء واحةً فيها ما تلذّ به نفسه وتطيب، فإذا ما اقترب منها تلاشت هباءً منثورًا، أو أنّ الله قد تداركهم برحمته واستجاب دعاءهم إكرامًا لهم.

على أنّه ثمّة في النّصّ ملامح واقعيّة تُفاد من أنّهم «جفّفوا ثيابهم ودفئوا» فثمّة تقارب مادّيّ ملموس بين الذّات والموضوع المتحوّل، ويبقى السّؤال متاحًا؟ هل يمكن أن تُردّ الشّجرة الملتهبة إلى ما كانت عليه وكأنّ شيئًا لم يكن، وإن كان فلِمَ؟ وكيف؟ أيكون ذلك كُرمى من الله لسريةٍ خرجت في سبيله؟ وتكون العبارة السّرديّة التي توّجت السّرد «في سبيل الله» ممهّدةً لتقبّل ما سيأتي، فالمأزق وقع في سبيل

---

١) بلّعلي، آمنة: الحركيّة التّواصليّة في الخطاب الصّوفيّ، ص١٩٥

الله والفرج من عند الله ولا مجال لتدخّل البشر هنا، فقد حُسِمَ الأمر بدايةً «في سبيل الله» وكأنّه تسويغ لائتلاف ما لا يأتلف في العقل باستدعاء كرامة المجاهدين على الله، وفضلهم إلى ذهن المتلقّي.

- **الإحياء:**

آخر الوحدات الحكائيّة لثنائيّة (الدعاء/الخرق) تتمثل في الإحياء، أي إعادة الحياة إلى ما يُظنّ أنّه مات ونفقَ فلا رجعة له بعدُ إلى عالم الأحياء؛ وللدّعاء سحره الخاصّ، فلا يُفرِّج عن البطل حبسه، ولا يقلب الأشياء المادّيّة من حال إلى حال كُرمى للبطل الدّاعي فحسبُ، بل يتعدّى ذلك ليمسّ عالم الأرواح أيضًا.

ففي الخبر:

«حدّثنا عبد الله، قال: حدثنا إسحاق بن إسماعيل، وأحمد بن بُجيَر، وغيرهما، قالوا: حدّثنا محمّد بن عُبيد، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن الشّعبي: أنّ قوماً أقبلوا من اليمنِ متطوعين في سبيل الله، فنفق حمارُ رجُلٍ منهم، فأرادوه على أن يَنطَلِقَ معهم، فأبى، فقام، فتوضأ، وصلّى، ثمّ قال: «اللّهمَّ إني جئتُ من الدّفينة مجاهداً في سبيلك، وابتغاء مرضاتك، وإنّي أشهدُ أنّك تحيي الموتى، وتبعثُ مَن في القبورِ، فلا تجعل لأحدٍ عليَّ منَّةً، وإنّي أطلبُ إليك أن تبعثَ [لي] حماري، ثمّ قام إلى الحمار، فضربه فقام الحمارُ ينفضُ أذنيهِ، فأسرَجَهُ وألجمهُ، ثمّ ركبهُ، وأجراه، فلحق بأصحابه. فقالوا: ما شأنك! قال: شأني، أنّ الله بعث لي حماري. قال الشّعبي: فأنا رأيتُ ذلك الحمار بيعَ أويُباعُ بالكُناسةِ»[1].

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٢٨٣

فالّذي نفق (حمار) تُردّ له روحهُ ويكون على خير ما يرام، حتّى إنّهُ يفُوقُ أقرانهُ، أمّا البطل فهو فردٌ من قومٍ يمانييّن متطوّعين في سبيل الله ينفق حماره فلا يُسلِّم بذلك بل يعزم على قومه أن ينطلقوا ويخلِّفوه وراءهم، لا ليندبَ حماره النافق وحظّهُ العاثر، بل ليتوضأَ ويصلّي ويدعو بكلمات هي «اللهم إنّي جئتُ من الدّفنية مجاهداً في سبيلك، وابتغاء مرضاتك، وإني أشهد أنك تحيي الموتى، وتبعث من في القبور، فلا تجعل لأحد عليّ منّةً وإني أطلب إليك أن تبعث لي حماري» وينتفض الحمار من رقاده ويلحق بأقرانه.

ونحسب أنّنا هنا «أمام إنسان متفرّد في تكوينه، وسلوكه، وعلاقته بخالقه، شخص تفتّحت له جميع الأبواب بين الأرض والسّماء، فأصبح حواره مباشراً مع خالقه،.. وامتلك قدرة خارقة، لا يمكن أن نقول عنها إلا أنّها قبسٌ من نور الله وقدرته يؤتيه من يشاء»(١).

بدايةً القوم خرجوا في سبيل الله متطوّعين وعندما نفق حمار الرّجل كأنّه تخلّى عن تطوّعه «فأرادوه على أن ينطلق معهم فأبى» ولا أعتقد أنّ هذا من أخلاق المؤمنين في شيء.

وقوله «فلا تجعل لأحد عليّ مُنّةً» فيه ما فيه من النّظر، ثمّ بعد ذلك يحيا الحمار ويطول به الأجل حتّى يُباع. كلّ ذلك يستدعي الشكّ، بلهَ الحيرة في الأمر. ما هذا الشأن العظيم الذي يستدعي خرق قوانين السّببيّة المعروفة عند البشر، أهو ألّا يكون لأحد مِنّةً على هذا الرجل؟ ومَن من البشر تخلو ذمّته من المنن!!.

---

١) جبار، سعيد: الخبر في السّرد العربيّ_ الثّوابت والمتغيّرات، ص٢٥١

التحوّل:

ومفاده تقلّبٌ أوتصريفٌ، يمسّ جواهر الأشياء أو صفاتها، وهو الغالب الأعمّ في النّصوص العجائبيّة، «فلا شيء يمتنع عن التّحوّل إلى شكل آخر غير شكله الأصليّ»(١)، تنضوي ضمنه الأعيان، فضلاً عن عنصري الزّمان والمكان. فالإنسان يطير في الهواء ويمشي على الماء كما يمشي على التّراب، والبحر الأجاج ينقلب عذباً فراتاً له بإذن الله.

في الخبر:

«حدّثنا عبد الله، [حدّثني] محمّد بن عليّ بن حسن بن شقيق، ثنا إبراهيم بن الأشعث، عن فضيل بن عياض، قال: قيل لعيسى: بأيّ شيء تمشي على الماء؟ قال: بالإيمان واليقين. قالوا: فإن آمنّا كما آمنت وأيقنّا كما أيقنت، قال: فامشوا إذاً. قال: فمشوا معه فجاءهم الموج فغرقوا. قال لهم عيسى ما لكم؟ قالوا: خفنا الموج. قال: ألا خفتم ربّ الموج؟ قال: فأخرجهم، ثمّ ضرب بيده إلى الأرض، فقبض بهما ثمّ بسطهما، فإذا من إحدى يديه ذهب ومن الأخرى مدد أو حصًا، فقال: أيّهما أحلى في قلوبكم؟ قالوا هذا الذّهب. قال: فإنّهما عندي سواء»(٢).

يصرِّح البطل في النّصّ أنّ وسيلته لخرق مطّرد العادات هو إيمانه بالله ويقينه بقدرته، فحينئذٍ، لا يعجز عليه شيء، ولا يُعييه أمر، فهو «ذات لا تتقيّد

---

١) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ_أدب المعراج والمناقب، ص١٩٢

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدنيا، ج١ ص٣٩-٣٨

بحيّز مكانها، ولا بحوادث زمانها، ومن ثمّ ففي مقدورها الفكاك من قوانين الطّبيعة المادّيّة»[١] ويزعم أنّ قاعدته مطّردة، وقابلة للاختبار، ولذا لمّا آمن أصحابه، وصدقوا اليقين مشوا على الماء؛ لكن حين خافوا غير الله، انتقض يقينهم، فزال السّبب بزوال المسبّب، وغرقوا، ولعلهم لمّا صدقوا الله غلبت روحانيتهم كثافتهم، فمشوا بلطافة روحهم، وبتزعزع اليقين في قلوبهم، وما شابَهُ من خوف غير الله غلبت كثافتهم ما عظم من روحهم اللّطيفة فما كان منهم إلّا أن غرقوا، بعد أن ثقُلت أجسادهم.

تسفر النّصوص عن دور الماء كمكوّن دلاليّ، يشغل حيّزاً في نصوص التّحوّل، فإذا هاج البحر واشتدّ، تبدّت سطوة البطل (صاحب الخرق)، فأناب كإنسيّ حييّ، يعي ما يُوجّه إليه من أمر.

«اسكن، أيّها البحر، فإنّما أنت عبد حبشيّ. قال: فسكن البحر حتّى صار كالزّيت»[٢]

وأجاجُ الماء يصبح للبطل عذبًا فراتًا يرشف منه ما يرويه:

«ملُح الماء عندنا منذ نيّف وستّين سنة، وكان ههنا رجلٌ من أهل السّاحل له فضلٌ.. فشرب [منه] شربًا صالحًا، فتعجبت من صبره على ملوحته، فأخذت من الموضع الذي أخذ، فإذا هو بمنزلة السّكّر، فشربت حتّى رويت»[٣]

---

١) محمود، زكي نجيب: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكريّ، ص٤١٢، بتصرّف عن ختم الأولياء للتّرمذيّ.

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدنيا، ج٢ ص٢٧٥-٢٧٦

٣) المصدر السّابق، ج٣ ص١١٠

وبالعودة إلى نصّ (الفضيل بن عياض)، نجد ضربًا آخر من ضروب التّحوّلات، وهو قلب الحصى ذهبًا بإذن الله، لمّا استوت الشّهوة الذّاتيّة لديه، استوى الموضوع الخارجيّ عنده، فلا فرق في ما يحوزه سواء كان ذهبًا أم ترابًا، شأنه شأن المتصوّفة، حين تنفصم العلاقة «بين ما يرونه في بواطنهم، وبين ما هو موجود في الواقع الخارجيّ، [..] وها هنا يغلب على تلك النّفس المعزولة أن تبتعث من ذاتها أطيافاً غريبةً، تحسبها الدّنيا وكائناتها»[١].

وإن كان ذاك شأن الأعيان، فإنّ للمكان والزّمان شأنهما الخاص، فالزّمن يتوقّف والمكان يتقلّص.

في الخبر:

« أخبرنا أبو عوانة، عن معاوية بن قرّة، قال:

كان مسلم بن يسار يحجّ كل سنة، ويحجّ معه رجال من إخوانه تعوّدوا ذلك، فأبطأ عاماً من تلك الأعوام حتّى كانت أيّام الحجّ، فقال لأصحابه: اخرجوا ، فقالوا: كيف والله أبو عبد الله تأمرنا أن تخرج وقد ذهب وفد الحج، فأبى عليهم إلّا أن يخرجوا ففعلوا استحياء. فأصابهم حين جنّ عليهم الليل إعصارٌ شديدٌ، حتّى كاد لا يرى بعضهم بعضًا إلى أن ناموا، فأصبحوا وهم ينظرون إلى جبال تهامة، فحمدوا الله تعالى، فقال: وما تعجبون من هذا هي قدرة الله تعالى».[٢]

الزّمن في النّصّ مؤطّر بميقات الحجّ، ونقطة انطلاق الحدث هي حيث (مسلم بن يسار) وصحبه، يفوتهم وفد الحجّ، لغير عذر نصّيّ مسوّغ لتأخّرهم، ولا

---

١) محمود، زكي نجيب: المعقول واللا معقول في تراثنا الفكريّ، ص٣٧٧

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدنيا، ج٢ ص٣٨١

سيّما أنّ العتبة النّصّيّة دالّة على توالي الحِجّة كلّ سنة، فما من شيء سيخرق هذه الشّموليّة، وإن اقتضى الأمر خرق المعهود، ولتخفيف وطأة الخرق على المتلقّي جيء بشبيه سبب حسّيّ، فلم يخرجوا من دارهم ليجدوا أنفسهم فجأة في مكة، وإنّما اتّخذوا من اللّيل وِجاءً لهم، فحملتهم الريح إلى مبتغاهم من غير أن يشعروا بها، أو ينال منهم إعياء السّفر ووعثاؤه.

وخلافاً لما سارت عليه نصوص المصنّفات من تسليم وإذعان الشّخصيات لما يحضر من خوارق الأمور، فضلاً عن المتلقّين، فإنّ الشّخصيات هنا تبدي تعجّبها من رحلتها الكامنة، فيسرع البطل بإطلاق التّسويغ متوّجًا بالقدرة الإلهيّة المطلقة. التي لا يحدّها زمان ولا يعجزها مكان قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٨٢﴾ [١].

الآن، بعد تلك المقاربة لنا عودٌ إلى الخبر، لاستقراء مظاهر الحقيقة واللّاحقيقة فيه.. فنجد استغراق الحقيقة للنّصّ إلّا أقلّه، فثمّة الشّخصيّة ذات المرجعيّة التّاريخيّة (مسلم بن يسار)، والزّمن هو زمن الحجّ نستثني منه ليلةً وضحاها، يرتحل فيها البطل وصحبه، وهم نيام إلى الحرم المقدّس، فهذه الوحدة السّرديّة تتناول حدثًا لا مألوفًا في زمن مغايرٍ للمألوف، وإذ ذاك نلتزم الحياد في النّصّ محترزين من الإنكار، غير ملزمين بالإذعان فـ(مسلم بن يسار) شخصيّة لها وجودها خارج النّصّ فمحاكمتها لن تتقيّد بالنّصّيّة، بل تتعدّاها إلى خارجها، فالشّخصيّة معروفة بتقاها وعبادتها وعزوفها عن الدّنيا وأهوائها، ونحسب أنها لو أقسمت على الله لأبرّها.

---

١) القرآن الكريم، يس: ٨٢

بيد أنّ المتلقّي لم يكن حاضراً، فليس بملزم بتصديق ما لم تشاهده عيناه، ومن حضر من الجمع هو جزءٌ من الحدث لا ينفصم عنه، فالشّكوك تساور المتلقّي، والحيرة تخامره، وما من قول حاسم في الأمر.

الفصل الثالث

وظائف العجائبي

الوظيفة الدّينيّة:

- الإخبار بـ أحوال ما بعد الموت
- الإخبار بـ أحوال ذوي الفضل
- العون
- التّرغيب
- التّرهيب

الوظيفة الاجتماعيّة:

- أداء الحقوق
- تصوير الآفات الاجتماعيّة

الوظيفة السّرديّة:

- وظيفة السّرد:
  - إذكاء السَرد
  - إثارة المتلقّي
- وظيفة السّارد

وظائف العجائبي

تترجم مقولة (بارت) «لكلّ شيءٍ معنًى، وإلّا فلا معنى لأيّ شيء»(١) حقيقة وجوديّة، سبق أن تبنّاها الفكر الإسلاميّ(٢) وألحّ على ترسيخها في الأنفس لاكتناه سرّها، فليس ثمّة في الوجود ما هو فائضٌ عليه، ينبو عنه، أو يشذّ عن منظومته..

وقد جعل الله لكلّ موجود مسارًا لا يحيد عنه، وسُنّةً لا يتجاوزها، محقّقًا بذلك مقاصد ووظائف تخدم النّظام الكونيّ المتكامل؛ كقطع الفسيفساء تتراصّ في نسقٍ محدّدٍ، لتكوّن لوحةً باهرة الأشكال والألوان، ولو اتّخذت من الاعتباطيّة أسًّا لها، لمجّتها الأذواق وتولّت عنها الأنظار نفورًا. ممّا يستدعي وجود علاقة "جدليّة" تبادليّة بين وظيفة الشّيء وطبيعته التّكوينيّة «فالوظيفة تقتضي طبيعة معيّنة تساعد على أدائها، كما أنّ هذه الطّبيعة بمواصفاتها وخصائصها، تحدّد وظيفةَ الموجود وقدرته على أداء هذه الوظيفة الّتي وُجِد من أجلها، سواء أكان هذا الموجود من خلق الله أم من صنع الإنسان»(٣)، لاسيّما الفنّ إذ إنّه فعاليّة إنسانيّة، جوهرها بحسب (تولستوي)

---

١) بارت، رولان: مدخل إلى التّحليل البنيويّ للقصّ، تر: منذر عياشيّ، مركز الإنماء الحضاريّ، ط١، حلب، ١٩٩٣م. ص٤١

٢) نجد مثلاً في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ الأنبياء: ١٦ وينظر: الدّخان: ٣٨

٣) الصّدّيق، حسين و كليب، سعد الدّين: مدخل إلى الفكر الجماليّ عند العرب المسلمين، مديريّة الكتب والمطبوعات الجامعيّة، حلب، ٢٠٠٦م. ص١١٨. وينظر: وليك، رنيه و وارن، أوستن: نظريّة الأدب، تر: عادل سلامة، دار المرّيخ، الرّياض، ١٩٩٢م. ص٤٣

«قيام الإنسان بتوصيل عواطفه للآخرين بطريقة شعوريّة إراديّة، مستعملاً في ذلك بعض العلامات الخارجيّة»[١].

غير أنّ بواكير التّفكير الفلسفيّ الجماليّ شهِدت صراعًا، مازالت فلولُه متناثرة في ساحة التّنظير الفنّيّ حتّى يومنا هذا، قوامُه غائيّة الفنّ ومدى ارتباطه بالنّفع؛ فالأفلاطونيّون رأوا في الفنّ والنّفع صنوين متناظرين، ولم يكتفوا بذلك فحسب، بل اتّخذوا من النّفعِ أساسًا للتّقويم الجماليّ للفنّ[٢]، ممّا أثار بعض الفلاسفة والمفكّرين الجماليّين، فنادوا بتجريد الفنّ من النّفع والإفادة، حتّى قيل: إنّ «كلّ فنّ لابدّ وأن يكون عديم الفائدة تمامًا»[٣]، فإنّما هو «كاللّعب غير نفعيّ، وليس موجّهًا نحو غاية عمليّة»[٤].

على أنّ هذا الفهم للفنّ لا يُجرّده من النّفعيّة تمامًا، آخذين بعين الاعتبار التّفاوت في التّلقّي الدّلاليّ للدّالّ (النّفع)، فالقائلون بالنّفعيّة، يقصدون بها المعنى المادّيّ المحسوس، وهذا ما يرفضه مَن أسبغ سيما اللّعب على الفنّ، وإن كان يعي مُسبقًا أنّه يسدّ حاجاتٍ روحيّةً، وجماليّةً، يعتبرها (سانتيانا) «منفعة عارضة، غير مباشرة»[٥]، فالفنّ وإن كان لعبًا فهو «يؤثّر في النّفس، ويُنمّي الخيال، ويسمو بالذّوق،

---

١) إبراهيم، زكريّا: مشكلة الفنّ، مكتبة مصر، القاهرة، (د.ت). ص١٦

٢) ينظر: بارتلمي، جان: بحث في علم الجمال، تر: أنور عبد العزيز، مرا: نظمي لوقا، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م. ص٣٨٩-٣٩٣

٣) المرجع السّابق: ص٣٨٩

٤) زهديّ، بشير: علم الجمال والنّقد، دمشق، ١٩٨٢م. ص١٣٨

٥) الإحساس بالجمال_تخطيط النّظريّة في علم الجمال، تر: محمّد مصطفى بدويّ، مرا: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢م. ص٦٦

ويُروّض الذّاكرة... ويُسهم في التّعبير عمّا ينقص شخصيّة ما في الحياة الواقعيّة، كما يُسهم في التّرويح عن النّفس..، ونَنعم فيه بمتعة سامية»[١].

وإذا أمكننا أن نخلص إلى أنّ الفنّ ضربٌ من ضروب النّشاط الإنسانيّ، له وظيفته الّتي يَبعُد أن ينسلّ منها، سواء أكانت نفعًا مباشرًا (مادّيًّا)، أم غير مباشر (متعة روحيّة)، فإنّ الأدب فنٌّ[٢]، أداته اللّغة، فوظيفته نابعة من طبيعته وخواصّ أداته.

ومن هنا فقد سجّل (تودوروف) في بحثه أنّ للأدب العجائبيّ وظائف ثلاثًا تتماسّ مع وظائف العلامات الثّلاثة: التّداوليّة، والتّركيبيّة، والدّلاليّة؛ فالعجائبيّ «يخلّف أثرًا خاصًّا في القارئ خوفًا أو هولًا أو حبّ استطلاع...، ثانيًا يخدم العجائبيّ السّرد ويحتفظ بالتّوتّر...، وأخيرًا فإنّ للعجائبيّ، من النّظرة الأولى، وظيفة تحصيل حاصل؛ إذ يسمح بوصف عالم عجائبيّ، وهذا العالم ليس له مع ذلك حقيقة خارج اللّغة»[٣]، فضلًا عن وظيفته الاجتماعيّة، إذ «يسمح باختراق بعض الحدود الحريزة ما لم يتمّ الالتجاء إليه»[٤].

---

١) زهدي، بشير: علم الجمال والنّقد، ص١٤٠

٢) تمّ تصنيف الفنون عند الفلاسفة و المفكّرين بالاعتماد على عدّة ضوابط منها: فكرة الزّمان والمكان، ويندرج الأدب هنا ضمن الفنون الزّمانيّة؛ و تبعًا للحواسّ، يندرج الأدب ضمن الفنون المتعلّقة بالحواسّ العليا (السّمع)؛ واعتمادًا على فكرتي المحاكاة والإبداع يندرج الأدب ضمن فكرة المحاكاة؛ ويقسم كانط الفنون إلى: فنون كلاميّة، وضمنها الأدب، وفنون تشكيليّة، وفنون اللعب بالإحساس، وأخرى مُركّبة... ينظر: علم الجمال والنّقد، ص٣٧_٤٩، وينظر: بلّوز، نايف: علم الجمال، منشورات جامعة دمشق، ط٦، دمشق، ٢٠٠٣م. ص١٣٩–١٤٢

٣) مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٩٥

٤) المصدر السّابق: ص١٤٦

وأمّا (شعيب حليفيّ) فقد آثر مقاربة الوظائف من منظور آخر مقيِّدٍ إيّاها بحدّ االسّرديّة، مع إغفال ما تشير إليه النّصوص من معانٍ ووظائف خارج نصّيّة، وذلك ضمن مجموعتين:

(وظائف السّارد الفانتاستيكيّ) و (وظائف الوصف الفانتاستيكيّ)

وقد ضمّن في المجموعة الأولى خمس وظائف هي:

-**وظيفة السّرد:** وهي الوظيفة الأساسيّة والبديهيّة في كلّ سرد، وتكمن مهمّة السّارد للمحكيّ العجائبيّ في إيجاد التّقنيات والأدوات الملائمة لإقناع المتلقّي بالتّجاور المنطقيّ بين عالَمين متباينين، هما الواقعيّ والمتخيّل.

-**وظيفة التّنسيق:** وهي متمّمة لسابقتها ومن مستلزماتها، إذ من شأن السّارد المضيّ في تقنيّات الإقناع، والجمع بينها وترتيبها وفق خيوط يجمعها في كفّه، فيقدّم حدثًا ويؤخّر آخر، ويسترجع أحداثًا أخرى، ليستحوذ على ذهن المتلقّي.

-**وظيفة الإبلاغ:** يقصد بها السّارد إيصال خطاب مضمَّنٍ مغزًى ما، أخلاقيًّا أو دينيًّا أو اجتماعيًّا، إلى المتلقّي فيثير فيه الحيرة والتّردّد، ويجعله يتأرجح بين قطبي التّصديق وعدم التّصديق.

-**وظيفة انتباهيّة:** وهي وظيفة بديهيّة في المحكيّ العجائبيّ، الّذي يفترض ساردًا يتوجّه بالحكي إلى متلقٍّ ظاهر أو ضمنيّ، يثيره ويشدّ ذهنه بتقنيات التّنسيق، ويأخذ بتلابيبه ليدَعَه بعد ذلك في الحيرة متردّدًا.

-**وظيفة الاستشهاد:** يلجأ إليها السّارد ليخفّف من حدّة التّخييل في المحكيّ، من خلال إحالة الوقائع إلى مصادره الخاصّة، والمتخيّلة غالبًا بالاستناد إلى الفلكلور الشّعبيّ.(١)

وأمّا "وظائف الوصف الفانتاستيكيّ" فقد نهج في تحديدها نهج (فيليب هامون) وجعلها في خمس وظائف هي:

-**الوظيفة الفاصلة/ التّحديديّة:** وهي وظيفة مشتركة في النّصوص الأدبيّة كافّة، إذ يقوم الوصف بالفصل بينه وبين السّرد، طالما أنّ الأوّل يتوقّف عندما يبدأ الثّاني.

-**الوظيفة التّأجيليّة:** يتمّ بها تأخير النّهاية المنتظرة للسّرد الفانتاستيكيّ، وذلك بقطع السّرد وحشو الوصف بين الأحداث، ممّا يترتّب عنه توقّف حركته، وتأجيل النّهاية المحتومة لتصاعديّة الأحداث.

-**الوظيفة التّزيينيّة:** عندما يعتمد الوصف على البلاغة في سبك المنظومة الوصفيّة، ممّا يضفي على المحكيّ بعدًا جماليًّا بتوشيته قطعًا وصفيّة بلاغيّة.

-**الوظيفة التّنظيميّة:** أي يقوم الوصف بضمان التّسلسل المنطقيّ للأحداث، يسدّ الثّغرات حينًا، ويلخّص الأحداث ويختزلها حينًا آخر.

-**الوظيفة التّبئيريّة:** ومن خلالها يقوم السّارد بتبئير شيء أو كائن ما، من

---

١) ينظر: شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص١٦١-١٦٦. ويلوح لنا بتتبّع وظائف السّارد عند (حليفيّ) أنّها تتقاطع والوظائف الّتي أثبتها (الوكيل) في تحليله، والّتي أحالها على: المرزوقيّ، سمير، وشاكر، جميل: مدخل إلى نظريّة القصّة، دار الشّؤون الثّقافيّة، ط١، بغداد، (د.ت). ص١٠٤-١٠٦، ينظر: الوكيل، سعيد: تحليل النّصّ السّرديّ، تحليل النّصّ السّرديّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م. ص٦٢-٦٣

خلال توصيفه داخليًّا وخارجيًّا.[١]

وإذًا فإنّ (حليفيّ) لا يفتأ يؤكّد على دور السّارد في خلق العجائبيّة في السّرد معتمدًا معطيات الواقع واللّاواقع، ومتوجّهًا إلى المتلقّي العنصر الأهمّ في التّلقّي العجائبيّ، المناط به قضيّة التّردّد الموسوم بها العجائبيّ، من غير إشارة إلى الوظائف "اللّانَصّيّة" الّتي يؤدّيها العجائبيّ بالنّسبة للمتلقّي.

أمّا (لؤيّ خليل) فقد فصّل في الوظائف معتمدًا ما وصل إليه (تودوروف) تُكأة له، ينطلق منها في التّشعيب والتّخصيص، فضلًا عن الابتداع من جديد؛ وهي:

-**الوظيفة الاجتماعيّة؛** أي أن يُتّخذ من العجائبيّ ذريعةً لاختراق الممنوع اجتماعيًّا، فالعجائبيّ «يتيح للنّصّ أن يدخل إلى المساحة الّتي يحتلّها الممنوع في العرف الاجتماعيّ»[٢] من غير خشية تبعات هذا الاختراق.

-**الوظيفة الأدبيّة** الّتي تلزم العجائبيّ من أربعة مظاهر هي: المتلقّي المُثار ذهنيًّا ومعرفيًّا، والمظهر الجماليّ للنّصّ العجائبيّ المؤسَّس على علاقة الحيرة والدّهشة بين النّصّ والمتلقّي، فضلاً عن خدمة السّرد وإذكاء التّوتّر كماعند (تودوروف)، والمظهر الأخير هو القدرة التّنويعيّة وكسر الرّتابة من خلال اعتماد تقنيّة "الحكاية داخل الحكاية".

-**الوظيفة النّوعيّة:** هي ممّا أضافه (خليل)، ويقصد بها ترسيخ انتماء النّصّ إلى النّوع الكراميّ بتضمينه الحدث العجائبيّ.

---

١) المصدر السّابق، ص١٧٧-١٨١

٢) عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص٨٥

-**الوظيفة المعرفيّة:** هي أيضًا من إضافات (خليل)، إذ يثمّن الكمّ المعرفيّ الُمتلقّى في العجائبيّ ويجعله ذريعةً للخرق، وذلك تأسّيًا بمعجزات الأنبياء عليهم السّلام المُنتجة للمعرفة[١].

وانطلاقًا من طبيعة النّصوص المدروسة، وبالاتّكاء على طروحات الدّارسين يمكننا أن نحدّد الوظائف في النّصوص بـ:

الوظيفة الدّينيّة   الوظيفة الاجتماعيّة   الوظيفة السّرديّة

١) ينظر: المصدر السّابق، ص٨٥-١٠٨ و ٢٠١-٢١٦

الوظيفة الدّينيّة:

انماز القصّ منذ نشأته الأولى في العصر الإسلامي بطابعه الدّينيّ، فتراوحت مضامينه الحكائيّة بين خلق آدم وحوّاء وخروجهما من الجنّة لابتناء الحياة على الأرض، وأخبار الأمم السّابقة ونعيمها بامتثالها لشريعة ربّها، أو شقائها وهلاكها جرّاء إعراضها عن الرّسل وتكذيبهم، وقد برز في القرنين الأوّل والثّاني الهجريّين[١] عددٌ ليس بقليل من القصّاص ممّن عاصروا الرّسول، صلّى الله عليه وسلّم وصحابته الكرام، أو المتفقّهين في الدّين من التّابعين[٢]، يتقدّمهم(تميم الدّاريّ)[٣]، و(كعب الأحبار)[٤]،

---

١) تجدر الإشارة هنا إلى مرجعيّة المتن الحكائيّ لنصوص البحث إلى القرنين الأوّل والثّاني الهجريّين، وإن تهيكل بناؤها العامّ في القرن الثّالث الهجريّ بتصنيف (ابن أبي الدّنيا).

٢) قام عبد الله إبراهيم بسرد أسماء القصّاص والوعّاظ في القرنين الأوّل والثّاني الهجريّين متتبّعًا أحوالهم وصفاتهم. ينظر: إبراهيم، عبد الله: السّرديّة العربيّة، ص٥٥-٥٧

٣) تميم بن أوس بن خارجة الدّاريّ (_٤٠هـ): صحابيّ، كان نصرانيًّا وأسلم سنة ٩هـ، توفّي في فلسطين. ينظر ترجمته: ابن عبد البرّ القرطبيّ، يوسف (٤٦٣هـ): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: عادل مرشد، ط١ دار الإعلام، عمّان، ٢٠٠٢م. ج١ ص٩٧

٤) كعب الأحبار: (_٣٢هـ) هو كعب بن ماتع، يكنى أبا إسحاق، أدرك عهد النّبيّ صلّى الله عليه وسلّمَ ولم يره، كان إسلامه في خلافة عمر بن الخطاب. ينظر ترجمته: ابن الأثير، عليّ بن محمّد(٦٣٠هـ): أسد الغابة في معرفة الصّحابة، تح: عليّ محمّد معوّض، و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د. ت). ج٤ ص٤٦٠

و(الحسن البصريّ)[١] انتهاءً بـ(صالح المرّيّ)[٢]، الأمر الّذي حصر دور القصّ حينذاك في «الوعظ والإرشاد مع الدّعوة إلى التّدبّر والنّظر واستخلاص العبرة من السّابقين ومصائرهم»[٣]، مُستمدّين مادّتهم الحكائيّة من مصادر مختلفة؛ تتمثّل بالقرآن العظيم، وأحاديث النّبيّ الكريم صلّى الله عليه وسلّم، فضلًا عن أخبار العرب وأيّامهم ممّا احتفظت به ذاكرتهم من الجاهليّة الأولى.. كما كان للملل والأديان الماضية دورُها في إذكاء المادّة القصصيّة من خلال ما كان «يصل إلى هؤلاء القصّاص عن أهل الكتاب من أخبار الأنبياء والرّهبان والأحبار، وما يتّصل بذلك من أخبار صحيحة وأخرى غير صحيحة، لوّنتها الأهواء والمذاهب المتباينة»[٤]، فشاعت المرويّات الإسرائيليّة «وتطوّرت من أخبار قصيرة إلى مرويّات مستفيضة حول بدء الخليقة، والنّزول من الفردوس، وما جرى للأنبياء من مآسٍ في أقوامهم»[٥]، واشتهر منهم (تميم الدّاريّ) بقصّة الجسّاسة[٦] الّتي حدّث عنها النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم.

---

١) الحسن بن يسار البصريّ (٢١_١١٠هـ): تابعيّ، من فقهاء أهل البصرة وعلمائها ونسّاكها، توفّي فيها. ينظر ترجمته: ابن خلّكان، شمس الدّين أحمد(-٦٨١هـ): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د. ت). ج٢ ص٦٩

٢) صالح المرّيّ: (_١٧٦هـ) صالح بن بشير بن وادع بن أبي الأقعس القاصّ المعروف بالمرّيّ، رجل قاصّ من أهل البصرة، عامّة أحاديثه منكرات. ينظر ترجمته: المزّيّ (-٧٤٢هـ)، جمال الدّين يوسف: تهذيب الكمال في أسماء الرّجال. ج١٣ ص١٦

٣) صحراويّ، إبراهيم: السّرد العربيّ القديم_الأنواع والوظائف والبنيات، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠٠٨م. ص١٢٨

٤) الشّيخ، محمّد عبد الغنيّ: النّثر الفنّيّ في العصر العبّاسيّ الأوّل، ص١٧٨

٥) إبراهيم، عبد الله: السّرديّة العربيّة، ص٥٩

٦) ينظر: النّيسابوريّ، مسلم (٢٦١هـ): صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط السّاعة، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط١ دار الكتب العلميّة، بيروت،١٩٩١م. ج٤ ص٢٢٦١-٢٢٦٤

ومن عجائب الإسرائيليّات الّتي غزت السّرد الدّينيّ، ما رواه (ابن أبي الدّنيا) في العقوبات: «**حدّثنا عبدالله، قال: حدّثنا عبد العزيز بن منيب، عن ابن أبي مريم، قال: أخبرنا ابن أبي الزّناد، قال: حدّثنا عبادة بن إسحاق، وسليمان بن سحيم عن كعب الأحبار، قال: إنّ إبليس تغلغل إلى الحوت الّذي على ظهر الأرض كلّها، فألقى في قلبه، فقال: تدري ما على ظهرك يالويثا من الأمم والشّجر والدّوابّ والنّاس والجبال؟ فلو نفضتهَم، ألقيتَهم عن ظهرك أجمع. فهمّ لويثا بذلك، فبعث الله عزّ وجلّ دابّةً فدخلَت في منخره، فدخلَت في دماغه، فعجّ إلى الله عزّ وجلّ، فخرجَت. قال كعب: والّذي نفسي بيده، إنّه لينظر إليها بين يديه وتنظر إليه، إن يهمّ بشيء من ذلك عادت حيث كانت**»[١].

ومدار القول أنّ القصد الأوّليّ من وراء القصّ الاسترجاعيّ هو الأثر البيّن «الّذي يحدثه القصّ في الحياة من حيث إنّه استعادة للماضي، وتأمّل في أفعال السّابقين وإنجازاتهم، ممّا يُنتِج مراجعةً، وإعادة نظر وتصحيحًا. وبالتّالي يكون الماضي أداةً لتنظيم الحاضر والتّحكم الجيّد فيه لبناء مستقبلٍ، يتجنّب فيه الإنسان أخطاء الماضين وعثراتهم قدر الإمكان»[٢]، وهو ما يسوّغ أنّ يكون نسيج القصّ في أغلبه وعظًا دينيًّا، لُحمته وسداه العظة والاعتبار بأحوال من مضى، لتدارك سلوك من بقي، وتفادي عثراتهم وكبواتهم ﴿ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ ﴾[٣]. وإذًا فإنّ قصص «وحكايات وأساطير الأوّلين هي للعبرة، والّذين يُمثّلونها، وهم سلبيّون، صائرون إلى حيث تكون النّار الّتي تستعر بهم، أمّا الآخرون (الإيجابيّون) والّذين يتّعظون حين

---

١) موسوعة رسائل ابن أبي الدّنيا، ج٤ ص٥١٤

٢) صحراويّ، إبراهيم: السّرد العربيّ القديم، ص١٢٧

٣) القرآن الكريم، الأعراف: ١٧٦

سماعها، أو قراءتها، فهم من أصحاب النّعيم، [..] الموعودين بالجنّة»[١]، وهو ما تجلّى في نصوص (ابن أبي الدّنيا) العجائبيّة، رافدةً الوظيفة الدّينيّة الأمّ بما ينسجم وطابعها، ويتناغم وخصوصيّتها من مظاهر؛ فثمّة الإخبار بأحوال الأموات ومصائرهم، والتّزكية لذوي الفضل والإشادة بهم، والتّرغيب بالعمل الصّالح والتّحفيز على الطّاعة من خلال وصف الجنان ونعيمها، وبالمقابل هناك التّرهيب من الكفر والعصيان، فثمّة الجحيم وشقاؤها، وثمّة أيضًا العون والمدد الإلهيّ.

- **الإخبار بـ أحوال ما بعد الموت:**

تستمدّ هذه الوظيفة الإخباريّة الدّينيّة مشروعيّتها من المنظومة المعرفيّة الإسلاميّة، الّتي أسلفنا القول عن اعتقادها بوجود عالَمين هما: العالَم المادّيّ المحسوس والآخر الغيبيّ المجرّد، ونتيجةً للانتقال بين العالَمين تتأدّى هذه الوظيفة المعرفيّة، ولعلّها _أي هذه الوظيفة_ تتكرّس في موضوعة التّواصل بين العوالم بخاصّة.

ويتكفّل بهذا المظهر الميت نفسُه، إذ يظهر للسّارد مثيرًا هلعه وخوفه تارةً، وأمنه وطمأنينته تارةً أخرى، وفي الآن نفسه يحمل له رسالةً، مفادها الاتّعاظ والحذر ممّا ستؤول إليه حاله إثر موته.

وقد ورد في الخبر:

---

١) محمود، إبراهيم: جغرافية الملذّات_ الجنس في الجنّة، رياض الرّيّس، ط١، بيروت_ لندن، ١٩٩٨م. ص١٢٨

«حدّثنا عبد الله، قال: حدّثني أبي، قال: حدّثنا سفيان بن عيينة، عن عبد الملك بن عُمير، عن ربعي بن حِراش. ثمّ قال: وحدّثنا محمّد بن بكّار، قال: حدّثنا حفص بن عمر، عن عبد الملك بن عمير، عن ربعيّ بن حراش، وهذا لفظ ابن بكّار، قال: كنّا أخوةً ثلاثةً، وكان أعبدنا، وأصومنا، وأفضلنا الأوسط منّا، فغبتُ غيبةً إلى السّواد، ثمّ قدمتُ على أهلي، فقالوا: أدرِك أخاك، فإنّه في الموت!!، قال: فخرجتُ أسعى إليه، فانتهيتُ إليه، وقد قضى، وسُجّي بثوبٍ، فقعدتُ عند رأسه أبكيه. قال: فرفع يده، فكشف الثّوب عن وجهه، وقال: السّلام عليكم!! قلتُ: أي أخي، أحياة بعد الموت!؟ قال: نعم، إنّي لقيتُ ربّي [عزّ وجلّ] فلقيني بروح وريحان، وربٍّ غير غضبان، وإنّه كساني ثيابًا خضرًا من سندس وإستبرق، وإنّي وجدتُ الأمر أيسر ممّا تحسبون، ثلاثًا، فاعملوا ولا تفتروا، ثلاثًا، إنّي لقيتُ رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، فأقسم أن لا يبرح حتّى آتيه، فعجّلوا جهازي، ثمّ طفا، فكان أسرع من حصاة لو أُلقيت في ماء. [قال]: فقلتُ: عجّلوا جهاز أخي»(١).

يمكن تقسيم النّصّ السّرديّ إلى متواليات سرديّة(٢): اتّخذَت أولاها سيما التّبشير، فتحوّلت وجهة السّرد من موضوعيّ مجرّد إلى سردٍ ذي شجون ذاتيّة، مُحمَّلٍ بمعانٍ وأحاسيس مختلفة، أبرزها سرور السّارد بمقامه الّذي حصّله، لا سيّما أنّ استهلال السّرد لم يكن اعتباطيًّا بل وظيفيًّا، يُزيح الوشاح عن أوصاف الشّخصيّة ذات الفعل العجائبيّ، «وكان أعبدنا، وأصومنا، وأفضلنا» وحيث «ليس هناك، ولم يكن هناك قطّ، وحدة ضائعة، مهما كان الخيط الّذي يربطها بأحد مستويات القصّة طويلًا،

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا. ج٦ ص٢٧٢

٢) يُسمّي (بارت) مجموعة صغيرة من الوظائف بالمتوالية، وهي عبارة عن «تتابع منطقيّ للنّوى، وعلاقة التّضامن هي الّتي توحّد بينها» مدخل إلى التحليل البنيويّ للقصص، ص٥٧

أو واهنًا، أو قويًّا»[١] فإنّ هذه الوِقفة الوصفيّة تُسوِّغ النّهاية المقلقة للسّرد، ويدعم ذاك التّسويغ اعتمادُ صيغ التّفضيل، المُسنَدة إلى ضمير الجمع (نا) دوالَّ على صفات الميت الحميدة، مُستغنيًا عن الصّيغ الابتدائيّة (عابد، صائم، ذو فضل)، والمتوالية الثّانية تتويجٌ لوحدات التّبشير الدّلاليّة، وإخراجٌ لها من حيّز السّرد والكلام، إلى الحقيقة والفعال «إنّي لقيتُ رسول الله صلّى الله عليه سلّم، فأقسم أن لا يبرح حتّى آتيه، فعجِّلوا جهازي».

وبين التّبشير والالتماس تتموقع متوالية الإرشاد «فاعملوا ولا تفتروا» مُؤكَّدة بتكرارها ثلاثًا، ممّا يجعل السّرد منصَبًّا في مِحرَق العظة والاعتبار «حُفَّت الجنّةُ بالمكاره، وحُفّتِ النّارُ بالشّهوات»[٢]، فما فاز الميت بما فاز بالتّمنّي والكلام، إنّما بالعمل والعزيمة على االثّبات.

ويمكن أن نلحظ في هذا الضّرب من الأخبار أنّه عندما يكون مضمون الخبر الأمن والاطمئنان، والبشارة بالرّوح والرّيحان، والفوز برضى الرّحمن، ينتفض الميت من فراشه بعد ظنّ تسليمه روحه، ويسرد على الجمع ممّن حضر تجربتَه الرّوحيّة، خلافًا لما سيأتي من نصوص تتبدّى فيها وظيفة الإخبار مقرونةً بالفزع والتّوعُّد بالنّار والمصير البائس.

وقد ورد في الخبر:

«حدّثنا أبو بكر عبد الله، قال: ذكر عليّ بن نصر الجهضميّ، قال: حدّثني خالد بن يزيد الهداديّ، قال: حدّثنا أشعث بن جابر الحُدانيّ، عن خُليد بن سليمان

---

١) بارت، رولان: مدخل إلى التّحليل البنيويّ للقصص. ص٤١

٢) النّيسابوريّ، مسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، ج٤ ص٢١٧٤

العصريّ، قال خالد: فلقيتُ خُليدًا، فحدّثني: أنّ امرأةً حدّثته في طاعون الفتيات، قالت: مات زوجٌ لي، فهو معي في البيت فلم ندفنه، فلمّا جنَّنا الليل، سمعنا صوتًا أذعرنا، ومعي ابنٌ لي، فيه رهق، فجاء حتى دخل معي في إزاري، وجعل الصّوتُ يدنو حتّى تسوّر علينا رأسٌ مقطوعٌ، وهو ينادي: يا فلان!! أبشِر بالنّار، قتلتَ نفسًا مؤمنةً بغير حقّ، حتّى دخل من تحت رجليه فخرج من عند رأسه، وهو يُنادي، ثمّ دخل من عند رأسه حتّى خرج من تحت رجليه، وهو يُنادي يا فلان!! أبشِر بالنّار. ثمّ صعد الحائط، وهو ينادي، ثمّ انقطع صوته»[1].

يُهيمن على النّصّ جوٌّ سوداويٌّ قاتمٌ، أركانُه الفزعُ والخوف والقتل والمرض، والزّمن العامّ للخبر مُحدّد بمعيار غير مألوف، فلم يُحدّد بالعام أو الشّهر، وإنّما بمرض خطير (طاعون الفتيات)[2]، في حين أنّ الزّمن المباشر لأحداث الخبر هو اللّيل بما يُخفيه من مخاوف وتخيّلات. أمّا المكان فهو بيتٌ، وإن بدا لا إشكال فيه، فإنّ فيه ما يُثير مشاعر الرّهبة والتّوهّم «فهو [الزّوج الميت] معي في البيت، فلم ندفنه»، ناهيك عن هيئة السّارد الضّحيّة، الّذي تولّى مهمّة الإخبار عن حال الميت الجاني، وهو سارد يجهل المتلقّي هويّته، وإن كان بإمكانه أن يُركّب ممّا تناثر في النّصّ صورةً شبه معبّرة عنه، فهو رجلٌ مؤمنٌ «قتلتَ نفسًا مؤمنةً بغير حقٍّ»، قتلَه مَن هو الآن مُسجًّى في فراش الموت، لمّا يُوارَ ثراه، ولعلّه هو مَن كساه هيئته الّتي بدا بها «تسوّر علينا رأسٌ مقطوعٌ»، صوتُه يثير هلع سامعيه، وقد قصَد الثّأر من قاتله، فزاره في بيته، يبغيه

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٣٠٨-٣٠٩

٢) طاعون الفتيات: وسمّي بذلك لأنّه بدأ بالعذارى، ويقال له: طاعون الأشراف: لكثرة من مات فيه من الأشراف، وكان ذلك الطّاعون سنة سبع وثمانين، ووقع بالبصرة والكوفة والشّام وواسط، ومات فيه خلق كثير. ينظر: ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ): المعارف، تح: ثروت عكاشة، ط٤ دار المعارف، القاهرة، (د. ت). ص٦٠١

الغوائل، ويتربّص به الدّوائر، ليشفي غليله منه، بعد أن علم بمصيره، ولم تحُل رؤيته ميتًا دون إرواء غيظه، وإذهاب شرته، فجعل ينادي: «يا فلان أبشِر بالنّار» على مسمعٍ ومرأًى من زوجته وابنه، زيادةً في الخزي، ومعلومٌ أنّ البِشر يقترن عُرفًا بما يُفرح ويُسعد فـ «(بَشِر) بالخبر بِشرًا: فرح به، وسُرّ. و_بالشّيء: استبشر به»[1]، وبديهيّ أنّ النّار لا تسرّ ناظرها فكيف بوالجها!! فالعلاقة بين المسند والمسند إليه هاهنا علاقة لا توافقيّة، بل ضدّيّة، إذ النّار تستدعي الإنذار لا الاستبشار، وفي هذا الجمع بين المتضادّين مزيد تهكُّم بالمخاطَب، وألم وامتعاض لسامعيه، فلولا القتل الّذي استحقّ به النّار، لكان بُشِّر بما هو أصلٌ للبشارة، أي بالجنّة ونعيمها.

- **الإخبار بـ أحوال ذوي الفضل:**

في هذا المظهر أيضًا تعاود الرّوح حياتها مُقيّدةً في الجسد فترةً وجيزةً من الزّمن تؤدّي خلالها دورها المحدّد بإيصال رسالة للمتلقّين، عسى العظة تغشى قلوبهم وأفئدتهم.

ويمتاز هذا المظهر عن سابقه بكونه لا يمسّ الميت وأحوالَه، إن من قريب أو بعيد؛ وإذا صحّ لنا أن ندّعي فيما سبق الذّاتيّة، إذ اختصّت بفردٍ بعينه، وهو الميت، فإنّ السّرود هاهنا تنحو نحو الموضوعيّة، وإن تكن شبه مُقيّدةٍ بالرّسول الكريم، صلّى الله عليه وسلّم، وصحبه الخلفاء الرّاشدين رضوان الله عنهم أجمعين، وإنّما اندرج هذا الصّنف من الأخبار ضمن الوظائف الدّينيّة، باعتبار مرجعيّة الشّخصيّات الدّينيّة

---

١) المعجم الوسيط، مادّة (بشر).

الحقيقيّة[١]، فليست شخصيّات مثل هذه السّرود «منسوجةً من خيوط أدبيّة محضةٍ، وليست نتاجًا تخييليًّا لمخيّلة مبدعة»[٢]، وإنّما هي شخصيّات حقيقيّة شغلت حيّزًا مهمًّا في المساحة الدّينيّة.

ورد في الخبر:

«حدّثنا عبد الله، قال: حدّثنا أحمد بن محمّد بن أبي بكر، قال: حدّثنا أبو همام الصّلت بن محمّد، قال: حدّثنا مَسلمة بن علقمة، عن داود ابن أبي هند، عن يزيد بن زُريع، عن حبيب بن سالم، عن النّعمان بن بشير، قال: كان زيد بن خارجة من سَرَوات الأنصار، وكان أبوه خارجة بن سعد، حين هاجر أبو بكر، نزل عليه في داره وتزوّج ابنته، ابنة خارجة، وكان لها زوج يُقال له "سعد"، فقُتِل أبوه وأخوه سعد بن خارجة يوم أحُد، فمكث بعدهم حياة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وخلافة أبي بكر وعمر وسنين من خلافة عثمان، فبينا هو يمشي في طريق من طرق المدينة بين الظّهر والعصر، إذ خرّ، فتوُفّي، فأُعلِمَت به الأنصار، فأتوه، فاحتملوه إلى بيته، فسجَّوه بكساءٍ وبردين، وفي البيت نساءٌ من نساء الأنصار يبكين عليه، ورجالٌ من رجالهم، فمكث على حاله، حتى إذا كان بين المغرب والعشاء الآخرة، سمعوا صوتًا، قائلًا يقول:«أنصتوا».. فنظروا فإذا الصّوت من تحت الثّياب، فحسروا عن وجهه وصدره، فإذا القائل يقول على لسانه: «محمّد رسول الله النّبيّ الأمّيّ، خاتَم النّبيّين،

---

١) الشّخصيّات المرجعيّة هي الّتي «تقف على مرجعيّة خاصّة بها وبأسمائها وماهيّتها التّاريخيّة، أي الشّخصيّات ذات الوجود الحقيقيّ في مسيرة التّاريخ، و[المسرودة] سيرتها وأحوالها وأعمالها في مظانّ التّاريخ الخاصّ بالأمّة الّتي تنتمي إليها» ستّار، ناهضة: بنية السّرد في القصص الصّوفيّ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣م ص١٨٥. وينظر: جبار، سعيد: الخبر في السّرد العربيّ: ص١٩٨-١٩٩

٢) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص١٣٥

لا نبيّ بعده، كان ذلك في الكتاب الأوّل». ثمّ قال القائل على لسانه: «صدَق، صدَق، صدَق». ثمّ قال القائل على لسانه: «أبو بكر خليفة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم،الصّدّيق الأمين الّذي كان ضعيفًا في جسده، قويًّا في أمر الله، كان ذلك في الكتاب الأوّل». ثمّ قال القائل على لسانه: «صدَق، صدَق، صدَق». ثمّ قال:«الأوسط أجلد القوم، الّذي كان لا يخاف في الله لومة لائم، الّذي كان يمنع النّاس أن يأكل قويُّهم ضعيفَهم، عبد الله عمر أمير المؤمنين، كان ذلك في الكتاب الأوّل»، ثمّ قال القائل على لسانه: «صدَق، صدَق، صدَق». ثمّ قال: «عثمان أمير المؤمنين، وهو رحيم بالمؤمنين، وهو يُعافي النّاس في ذنوب كثيرة، خلَت ليلتان، جعلَت السنتين ليلتين، وبقيت أربع، يعني أربع سنين، ولا نظام لهم، وأُبيحَت الأحماء، ودَنَت السّاعة، وأكل النّاس بعضُهم بعضًا، ثمّ ارعوى المؤمنون»[١].

ثمّة في النّصّ بضع مفارقاتٍ يمكن أن يتوقّف عندها المتلقّي، بغضّ النّظر عن الأوصاف الّتي تعدّ من البديهيّات لمساسها شخص النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، وخلفاءه الرّاشدين: أبا بكر وعمر وعثمان الّذي توفّي صاحب الخرق في عهده، مراعيًا التّرتيب الزّمنيّ في سرده، ومُخبرًا بأمر غيبيّ سيحصل «وبقيت أربع، يعني أربع سنين»، وسنعرض لكلٍّ من تلك المفارقات على حدةٍ.

بدايةً، نقف عند الشّخصيّة صاحبة الخرق الّتي عادت إليها الحياة بعد ما فارقتها الرّوح، وهي "زيد بن خارجة بن سعد" وهي شخصيّة قد أعْيانا الوقوف عليها في كتب التّراجم، وإنّما نجد صحابيًّا اسمه "زيد بن خارجة بن زيد بن أبي زهير بن مالك"[٢]، تنسب إليه المدوّنات أنّه تكلّم بعد موته، ولدى الموازنة بين الخبرين من حيث

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٢٦٩-٢٧١

٢) ابن عبد البرّ، يوسف (٤٦٣هـ): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص٢٥١

الزّمان والمكان وما جرى على لسانيهما من كلام نجد تقاربًا واضحًا وتشابهًا ملموسًا وبيّنًا بين الخبرين كليهما، الأمر الّذي يجعلنا نرجّح وجود خلطٍ والتباس في اسم الشّخصيّة، وإنّما هي "زيد بن خارجة بن زيد الأنصاريّ". وممّا يثير اللّبس في النّصّ ما قد أُخبر به من أنّ "زيد بن خارجة" قد توفّي بين الظّهر والعصر، وقد حدث الخرق بين المغرب والعشاء؛ أي تمّ تأخير دفنه إلى أمدٍ يسكت الخبر عن تحديده، وهو تأخير غير مسوَّغ بالحجج المنطقيّة، ومعلومٌ في الثّقافة الإسلاميّة حرص الشّرع على تعجيل دفن الميت إكرامًا لإنسانيّته، حتّى لا يفسد جسده على مرأًى من الأحياء حوله، وتعجيلاً له إلى أجله المحتوم إمّا النّعيم وإمّا الجحيم، وقد ورد في الحديث «عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سمعتُ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: أسرعوا بالجنازة، فإن كانت صالحةً قرّبتموها إلى الخير، وإن كانت غير ذلك كانت شرًّا تضعونه عن رقابكم»[١]. وأيضًا ممّا يريب في النّصّ قول السّارد: «فنظروا فإذا الصّوت من تحت الثّياب، فحسروا عن وجهه وصدره، **فإذا القائل يقول على لسانه**» وكأنّ ما سمعوه ليس بصوت الميت نفسه وإنّما صوت آخر تجسّد به، بخلاف الرّواية المثبتة للصّحابيّ "زيد بن خارجة بن زيد" إذ يقول الرّاوي «إنّهم سمعوا جلجلةً في صدره، ثمّ تكلّم فقال:...»[٢] من غير شكٍّ في أنّه صاحب الصّوت. وأخيرًا نتوقّف عند قوله: «خلَت ليلتان، جعلت **السنتين** ليلتين، وبقيت **أربع**، يعني أربع سنين» في هذه العبارة الّتي يثبتها في معرض حديثه عن الخليفة الرّاشديّ (عثمان بن عفّان) تنبُّؤ غيبيّ، لكن لا ندري ما هو؟ وبم قد حدّده؟ ولكنّنا نستبعد أن يكون قصده انتهاء فترة خلافة (عثمان بن عفّان) لأنّها استمرّت تقريبًا اثنتي عشرة سنة هجريّة (٢٤-٣٥هـ)

---

١) النّيسابوريّ، مسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الإسراع بالجنازة، ج٢ ص٦٥٢

٢) ابن عبد البرّ، يوسف: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص٢٥١

والنّصّ يحدّد الخبر بـ (ستّ سنوات) فقط. ومن ثمّ يتوقف السّرد من دون أن يخبر ماذا بعد..

وفي حين ينصبّ السّرد في هذا الخبر على تعداد المفاخر والمآثر المُناطة بالشّخصيّات المذكورة، من غير أدنى إشارة إلى ثواب من يتّبعهم أو عقاب من يُدبر عنهم وينقلب عليهم، فإنّ في الخبرين التّاليين توعُّدًا ووعيدًا لمن يُسيء الظّنّ بالصّحابة، بله أن يشتمهم ويلعنهم. والخبر التّالي موجّهٌ إلى مَن أباحوا لأنفسهم شتم أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فضلًا عن أن يتّخذوا لعنَهم عبادةً، يتقرّبون بها إلى الله زُلفى.

«حدّثنا عبد الله، قال: وحدّثني الوليد بن شجاع بن الوليد السَّكونيّ، قال: حدّثنا أبي، قال: سمِعتُ خلف بن حوشب، يقول: مات رجلٌ بالمدائن، فلمّا غطَّوا عليه ثوبه، قام بعض القوم، وبقي بعضُهم، فحرّك الثّوب، أو فتحرّك الثّوب، [فمال] به، فكشَفَه عنه فقال: «قومٌ مُخضّبةٌ لحاهم في هذا المسجد -يعني: مسجد المدائن- يلعنون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ويتبرؤون منهما، الّذين جاؤوني يقبضون روحي يلعنونهم ويتبرّؤون منهم». قلنا: يا فلان لعلّك بُليت من ذلك بشيء؟ فقال: أستغفر الله.. أستغفر الله. ثمّ كان كأنّما كانت حصاةٌ، فرُمي بها»[1].

تتمثّل السّمة الغالبة على النّصّ بالغموض والتّخييل، فالشّخصيّات على كثرتها في النّصّ، مُهمّشةٌ غير مُعرّفة (مات رجلٌ، قام بعض القوم وبقي بعضهم، قومٌ مُخضّبةٌ لحاهم، يا فلان) ولهذا التّخييل دوره في عدم المساءلة عن المصداقيّة التّاريخيّة، والّذي يهمّ السّرد هنا أنّ الرّجل يحيا من بعد موته مشحونًا بالإنذار والتّحذير

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٢٧٦

من جمعٍ قصدوا المسجد ليلعنوا أبا بكر وعمر، رضي الله عنهما، ومُبيّنًا أنّ الجزاء من جنس العمل، فالملائكة تلعنهم وتتبرّأ منهم، وما ذاك إلّا إشارةٌ إلى لعن الله ورسوله لهم، وتبرُّئهما منهم إذ الملائكة ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦ ﴾ [١].

وتجدر الإشارة أيضًا إلى دور المتلقّي في السّرد، فالحاضرون لم يَعجبوا من ارتداد الرّوح إلى جسد الميت، وإنّما تبادروا إلى الاطمئنان عن حاله، خشية أن يكون قد أصابه من فجورهم شيء «يا فلان، لعلّك بُليتَ من ذلك بشيء» ويأتي الجواب سريعًا: «أستغفر الله.. أستغفر الله»، ليعود الرّجل ميتًا كما كان، بعد أن أدّى أمانته ونصح قومه.

والخبر التّالي موجَّه لِمَن يستبيحون الوقيعة في عليّ كرّم الله وجهه:

«حدّثنا أبو بكر، حدّثنا عيسى بن عبد الله مولى بني تميم، عن شيخ من قريش من بني هاشم، قال: رأيتُ رجلًا بالشّام قد اسودّ نصف وجهه، وهو يُغطّيه، فسألته عن سبب ذلك، فقال: نعم، قد جعلتُ لله عليّ أن لا يسألني عن تلك أحدٌ إلّا أخبرتُه، كنتُ شديد الوقيعة في عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، كثير الذّكر له بالمكروه، فبينا أنا ذات ليلةٍ نائم، أتاني آتٍ في منامي، فقال: أنتَ صاحبُ الوقيعةِ في عليّ، وضرب شقّ وجهي، فأصبحتُ وشقٌّ وجهي أسود هكذا»[٢].

يجسّد النّصّ موضوعة التّواصل بين العوالم الغيبيّة والمشهودة، إذ تسري العقوبة من نطاق الرّؤيا والأحلام، إلى العالم الواقعيّ المحسوس، فقد عجّل الله لمن تسوّغ له نفسه الخوض في الصّحابة الكرام ولا سيّما رابع الخلفاء الرّاشدين (عليّ بن

---

١) القرآن الكريم، التّحريم: ٦

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٣ ص١١٧

أبي طالب) رضي الله عنه، عقوبته في دنياه ليتّعظ، ويستعيد رشده، قبل أن تدركه الآخرة وعذابها، وليكون هذا الحدث اللّامألوف حجةً بيّنةً على فضل صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومكانتهم عند ربّهم.

- **العون:**

تُعدّ هذه الوظيفة تجلّيًا لصفة من صفات الله تعالى وهي القدرة[١]، فليس شيء في أعالي السّموات ولا أقاصي الأرضين إلّا والله يعلمه وكأنّه قائمٌ بين يديه يقلّبه كيفما يشاء، ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾[٢]، وقد تمثّلت هذه الصّفة في النّصوص بهيئة مدد إلهيّ لا يُقَدّ ولا يُعدّ، فهو سيلٌ منهمل، يُدارك ذوي الحاجة والافتقار من عباده المخلصين، فإن دعَوا أُجيبَت دعوتهم أسرع من ارتداد طرفهم، وإن استغاثوا حضر غيثهم حثيثًا، وإن استجاروا كان الله مُجيرَهم وشيكًا.

وباستقراء النّصوص المندرجة في هذا المضمار يمكن أن نستشفّ القانون السّرديّ النّاظم لها، وذلك عبر الوحدات التّالية: وحدة التّأزّم، وحدة الاستغاثة، ووحدة المدد.

وقد ورد في الأخبار:

---

١) القدرة «صفة وجوديّة من شأنها أن يكون لها أثر، كإيجاد الأشياء الممكنة أو إعدامها، أو التّصرّف في الموجودات بجمعها، أو تفريقها، أو تحويلها.. ولكنّ قدرة الله وقوّته لا تشبه من قريب ولا من بعيد قدراتنا وقوّاتنا، لأنّ قدرته تعالى قدرة كاملة تتعلّق بجميع الممكنات، غير مستمدّة من شيء. إذ هي من صفات الألوهيّة» حبنكة الميدانيّ، عبد الرّحمن: العقيدة الإسلاميّة وأسسها، ص١٦٠-١٦١

٢) القرآن الكريم، يس: ٨٢

- «أخبرنا أبو عوانة، عن معاوية بن قرة، قال: كان مسلم بن يسار يحجّ كلّ سنة، ويحجّ معه رجال من إخوانه تعوّدوا ذلك، فأبطأ عامًا من تلك الأعوام حتّى كانت أيّام الحجّ، فقال لأصحابه: اخرجوا، فقالوا: كيف والله، أبو عبدالله تأمرنا أن نخرج، وقد ذهب وفد الحجّ، فأبى عليهم إلّا أن يخرجوا، ففعلوا استحياءً. فأصابهم حين جنّ عليهم الليل إعصار شديد، حتّى كاد لا يرى بعضهم بعضًا إلى أن ناموا، فأصبحوا وهم ينظرون إلى جبال تهامة، فحمدوا الله تعالى، فقال: وما تعجبون من هذا، هي قدرة الله تعالى»[١].

- «حدّثنا عبد الله قال: فحدّثني محمّد بن محمّد بن أبي الأسود التّميميّ، عن أبي النّضر هاشم بن القاسم، عن صالح المريّ، قال: حدّثتُ بهذا حفص بن النّضر السّلمي، فعجب منه، ثمّ لقيني الجُمُعة الثّانية، فقال: إنّي عجبتُ من حديثك، فلقيتُ ربيعة بن كلثوم، فحدّثني: أنّ رجلًا حدّثه: أنّه كانت له جارةٌ عجوزٌ، كبيرةٌ، صمّاء، عمياء، مُقعدةٌ، ليس لها أحدٌ من النّاس إلّا ابنٌ لها هو السّاعي عليها، فمات، فأتيناها، فناديناها: احتسسبي مصيبتك على الله. فقالت: وما ذاك؟ أمات ابني؟ مولاي أرحم بي ولا يأخذ منّي ابني، وأنا صمّاء، عمياء، مُقعدة ليس لي أحد، مولاي أرحم بي من ذاك. قال: قلتُ: ذهب عقلها.. فانطلقتُ إلى السّوق، فاشتريتُ كفنه وجئتُ، وهو قاعد»[٢].

- «حدّثنا الحسن بن عليّ، حدّثنا أبو عميرة أحمد بن عبد العزيز، حدّثنا أيّوب بن سويد، عن أبي زرعة الشّيبانيّ، قال: قحَط المطر في زمن يزيد بن معاوية، فخرجوا يستسقون، فلم يصبهم سحاب ولا مطر، فقال يزيد للضّحّاك بن الأسود: قم فاستسقِ لنا، فقام وكشف عن ذراعيه وألقى برأسه، وقال: اللهمّ إنّ هؤلاء

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٢ ص٣٨١

٢) المصدر السّابق، ج٦ص٢٦٦-٢٦٧

يستشفعون بي إليك فاسقِهم. فلم يدعُ إلّا بها حتّى أصابهم مطرٌ، كادوا أن يغرقوا منه»(١).

تتدرّج **وحدة التّأزّم** بعد فرشٍ يصوّر المنظور العامّ للحكاية السّرديّة: «كان مسلم بن يسار يحجّ كلّ سنة، ويحجّ معه رجالٌ من إخوانه تعوّدوا ذلك»، «كانت له جارةٌ، عجوزٌ، كبيرةٌ، صمّاء، عمياء، مُقعدةٌ*، «قحط المطر في زمن يزيد بن معاوية»، ليس لها أحدٌ من النّاس إلّا ابنٌ لها هو السّاعي عليها»، وقد صِيغ المهاد بالزّمن الماضي (كان، قحط، كانت) دالًّا على ما استتبّ من أحداثٍ وأحوال اعتادت عليها الشّخصيّة الرّئيسة، ومن لاذ بها من الشّخصيّات الثّانويّة. ولعلّ هذه الرّتابة هي الّتي تُسوّغ المدد الّذي سيأتي أخيرًا بعد التّوتّر، فيُعاود الاستقرار دورته الأولى.

ومن ثمّ يَفجأ حدث غير متوقّع الشّخصيّة الرّئيسة، وخلافًا للمعتاد، فإنّه لايُفزعها، ولا يثير فيها مخاوف المستقبل المجهول، يقينًا منها أنّ القدرة في حوزتها، ولَم ولن تخذلها يومًا، بخلاف من حولها من الشّخصيّات الثّانويّة، فإذا ما توتّرت هذه الشّخصيّات، وضجّت وتقلقلت لِما حدث ويحدث، فإنّ الشّخصيّة الرّئيسة تبقى ثابتة، ماضية قدمًا غير مبالية بما يعترضها من معوّقات «فأبطأ عامًا من تلك الأعوام، فقال لأصحابه: اخرجوا»، «فخرجوا يستسقون، فلم يُصبهم سحابٌ ولامطر»، «فمات، فأتيناها، فناديناها: احتسبي مصيبتك على الله، فقالت: وما ذاك؟ أمات ابني؟».

وإذا كان التّأزّم وما استتبعه من توتّر مُحفّزًا للشّخصيّات الثّانويّة، فإنّ وحدة الاستغاثة مُناطةٌ بالشّخصيّة الرّئيسة، وتأتي ردّ فعل واستجابةً للشّخصيّات الأخرى؛

---

١) المصدر نفسه، ج٢ ص٣٨٢

*) تبدو المفارقة جليّةً بين الوصف (صمّاء، عمياء، مقعدة) وبين الفعل (فأتيناها، فناديناها: احتسبي مصيبتك على الله، فقالت: وما ذاك؟ أمات ابني؟).

وتتّخذ شكل الدّعاء المباشر حينًا «فقام وكشف عن ذراعيه..، فاسقِهم»، والمناجاة غير المباشرة حينًا أخرى «مولاي أرحم بي،.. أرحم بي من ذاك».

آخر الوحدات السّرديّة **وحدة المدد** وهي قطب الرّحى في البحث العجائبيّ، فيأتي المدد معزولًا عن المُسبّبات المادّيّة المحسوسة، مُنافيًا لقوانين العقل والواقع، وجلّ ما يُسوّغه هو قدرة الله غير المتناهية، والّتي تحتكم إليها الشّخصيّة الرّئيسة، فإذا شاء الله، تجاوَز حدود الزّمن والمكان، وجعل إرادة عبده فوق كلّ إرادةٍ وقانون «فأصابهم... جبال تهامة»، وإذا ما دعاه العبد لبّاه سِراعًا من غير مماطلة، فالمطر يغمر أرضهم بعد قحطٍ شديد، قبل أن تُتِمّ الشّخصيّة الرّئيسة استجداءها، واستمطارها غيث جوده «فلم يدعُ إلّا بها حتّى أصابهم مطر كادوا أن يغرقوا منه»، وهو قبلة الرّاجي، ووجهة العافي، وكهف اللّاجئ، لا يُخيّب رجاء من دعاه موقِنًا به، وإن استدعى الأمر إعادة الرّوح إلى مَن فارقَته الحياة «فانطلقتُ إلى السّوق، فاشتريت له كفنه، وجئت، وهو [الميت] قاعدٌ». وبذلك تستعيد الأحداث استقرارها وتوازنها، تاركةً العَجَب يُساور الشّخوص، والتّردّد والشّكّ يتعاوران المُتلقّي. ومفصل الصّواب بينهما ما صدحت به الشّخصيّة الرّئيسة: «وما تعجبون من هذا، هي قدرة الله تعالى».

تبدو النّصوص صداميّةً تثير «توتّر المتلقّي، لأنّ المؤمن الّذي يعتقد بأنّ الله عزّ وجلّ قد يمنح أولياءه كراماتٍ، يُعطّل لهم بها نظام الطّبيعة... هو نفسه يعتقد أيضًا بأنّه ليس كلّ من ادّعى ذلك صادقًا. وعندما يصطدم المتلقّي بنصٍّ كهذا يقع في حيرة شديدة»[١] بين الاعتراف بحقيقة الفعل الخارق للعادة باعتباره كرامةً إلهيّةً، وبين عدم الإذعان للنّصوص إذ إنّها ليست مُحرَّزةً، كالقرآن الكريم، والسّنّة الشّريفة، «وهكذا

---

١) خليل، لؤيّ: تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث، ص١٦٠

يبقى المتلقّي مُتردّدًا بين تفسير متصالح مع المألوف، وتفسير آخر خارج عليه، وفي هذا التّردّد يحيا العجائبيّ»[١].

وإذًا فإنّ العون مظهرٌ من مظاهر الوظيفة الدّينيّة (العظة والاعتبار) ترسّخ في اعتقاد المتلقّي قدرةَ الله واستجابته لمن أخلص له دعوته، وأناخ ببابه حاجته، ولعلّ هذه الإشارة هي الدّافع لتصنيف العون ضمن الوظائف الدّينيّة، فمصدر العون من الله، ولو اقتصر مجاله على البشر، لكان الأَولى إلحاقه بالوظائف الاجتماعيّة.

- **التّرغيب:**

التّرغيب مصدر «(رغّبه) فيه: جعله يرغَبه [و] (رغِب) فلان رغبًا، ورَغبةً، ورُغبةً: حرَص على الشّيء وطمع فيه»[٢]، وإنّما يحرص الإنسان ويطمع فيما لمس فيه إشباعًا لدوافعه، وإرواءً لشهواته وغرائزه، ممّا هو خارج مجال تصرّفه.. وهي غريزةٌ نفسيّةٌ جُبل الإنسان عليها، فلو مُلِّك بقاع الأرض بأكملها إلّا شبرًا واحدًا لاشتهاه ورغب فيه، ولا يملأ عينيه إلّا التّراب، وتفاعلًا مع هذه الغريزة كانت الجنّة بما مُلئت به الأسفار من وصف لنعيمها وجغرافيّة ملذّاتها، الحافزَ الأمثل لالتزام الطّاعات والاحتراز من المحرّمات، فتنساب سنين الحياة بلا عقبات، يقول الباري: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾

---

١) المصدر السّابق، ص١٦٠

٢) المعجم الوسيط، مادّة (رغب)

﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٥﴾ ﴾ (١)

تزيل الآيتان الكريمتان الرّان عن حقيقةٍ لا لبس فيها هي «فناء كلّ رهان على ما هو دنيويّ، وكلُّ سعادة ترتهن إليه، فهي في ذاتها فانية، ما دامت تتجلّى في الجسمانيّ حصرًا، فهي زائلة بزوال الجسد بعد الموت»(٢)، وفي المقابل تقرّر «ديمومة كلّ رهان على الأخرويّ وارتهان إليه، فالأخرويّ يُفصح عن المطلق في كلّ ممتع ومُشهٍّ»(٣).

وهذا الإمتاع والانتشاء قد عبّر عنه (ابن الجوزيّ) بقوله: «والله إنّي لأتخايل دخول الجنّة ودوام الإقامة فيها من غير مرض ولا بصاق ولا نوم ولا آفةٍ تطرأ، بل صحّةٌ دائمةٌ وأغراضٌ مُتّصلةٌ لا يعتريها مُنغّص، في نعيم متجدّد في كلّ لحظةٍ، إلى زيادةٍ لا تتناهى، فأطيش ويكاد الطّبع يضيق عن تصديق ذلك لولا أنّ الشّرع قد ضمنه»(٤).

ويمثّل التّرغيب «وسيلة استرضاء واستعطاف لما لدى الإنسان من طمع بمنافع ولذّات وخيرات معجّلة أو مؤجّلة، فمتى استرضيت النّفس بشيء من ذلك،

---

١) القرآن الكريم، آل عمران: ١٤-١٥

٢) محمود، إبراهيم: جغرافية الملذّات، ص١٢٨

٣) المصدر السّابق، ص١٢٨

٤) ابن الجوزيّ، عبد الرّحمن: صيد الخاطر، تحقيق: السّيّد محمّد سيّد_ سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥م. ص٢٨٠

سكتت عن الإنسان الصّوارف له عن طريق الخير، وغدا سهل الانقياد فيه، وانفتحت نفسه للاقتناع به والتّعلّق الشّديد بأسبابه»[١]، وإذا كانت المعالم الأولى للجنّة مرسومةً

من قِبل الشّرع في القرآن الكريم[٢] والسّنّة المشرّفة[٣]، فإنّ هذه البذور الأولى قد أتاحت للمخيّلة البشريّة أن تبذل قصارى جهدها في سبيل تخيّل هذا اللّامرئيّ المغيّب في

١) الميدانيّ، عبد الرّحمن: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، دار القلم، ط٢، دمشق، ١٩٨٠م. ص٢٥٦

٢) يقول الله تعالى: ﴿ ۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ ﴾ آل عمران: ١٣٣، و ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ يُحَلَّوۡنَ فِيهَا مِنۡ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٖ وَيَلۡبَسُونَ ثِيَابًا خُضۡرٗا مِّن سُندُسٖ وَإِسۡتَبۡرَقٖ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِۚ نِعۡمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتۡ مُرۡتَفَقٗا ﴿٣١﴾ ﴾ الكهف: ٣١ و ﴿ وَأُزۡلِفَتِ ٱلۡجَنَّةُ لِلۡمُتَّقِينَ غَيۡرَ بَعِيدٍ ﴿٣١﴾ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٖ ﴿٣٢﴾ مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ وَجَآءَ بِقَلۡبٖ مُّنِيبٍ ﴿٣٣﴾ ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٖۖ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡخُلُودِ ﴿٣٤﴾ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ فِيهَا وَلَدَيۡنَا مَزِيدٞ ﴿٣٥﴾ ﴾ ق: ٣١-٣٥. وينظر: الأعراف: ٤٢-٤٣، السّجدة: ١٧، و الزُّمر: ٧٣-٧٤، و الرّحمن: ٤٦-٧٦

٣) في الحديث «عن أبي هريرة عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: قال الله عزّ وجلّ: أعددتُ لعبادي الصّالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ذخرًا بلهَ ما أطلعكم الله عليه» صحيح مسلم، كتاب صفة الجنّة وأهلها ونعيمها، ج٤ ص٢١٧٤ و «عن أبي سعيد الخدري، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: إنّ أهل الجنّة ليتراءون أهل الغرف من فوقهم كما تتراءون الكوكب الدّرّيّ الغابر من الأفق من المشرق أو المغرب لتفاضل ما بينهم، قالوا: يا رسول الله تلك منازل الأنبياء لا يبلغها غيرهم! قال: بلى والّذي نفسي بيده، رجال آمنوا بالله وصدقوا المرسلين» صحيح مسلم، كتاب الجنّة وصفة نعيمها وأهلها، ج٤ ص٢١٧٧ و «عن أبي بكر بن عبد الله بن قيس عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنّ للمؤمن في الجنّة

غياهب المجهول المُشتهى، ومن هنا تستمدّ النّصوص المصنّفة في (صفة الجنّة) مِن قِبَل (ابن أبي الدّنيا) عجائبيّتها السّرديّة.. بما يمكن أن نسجّله لها من محاولة استقصاء وتتبّع لدقائق النّعيم الجنانيّ، سواء جغرافيّة المكان أم لذائذ الإكرام الإلهيّ الّتي تدغدغ المطامع والشّهوات الإنسانيّة (تملّك القصور، النّساء، السّماع، اللّباس، الطّعام، والشّراب) فما إن تخطو قدما المؤمن عتبة الجنّة حتّى يُحتفى به، فيلتزمَه ملَك يتولّى مهمّة تعريفه وإرشاده لمكامن النّشوة فيها «**إذا دخل المؤمن الجنّة، دخل أمامه ملَك، فأخذ به في سككها، فيقول له: انظر، ما ترى؟ قال: أرى أكثر قصور رأيتها من ذهب وفضّة، وأكثر أنيس، فيقول له الملك: فإنّ هذا أجمع كلّه لك، حتّى إذا دُفع إليهم استقبلوه من كلّ باب ومن كلّ مكان: نحن لك، نحن لك. ثمّ يقول: امشِ، فيقول: ماذا ترى؟ فيقول: أرى أكثر عساكر رأيتها من خيام رأيتها وأكثر أنيس، قال: فإنّ هذا أجمع كلّه لك، فإذا دُفع إليهم استقبلوه، يقولون: نحن لك، نحن لك**»[١] ويُتوّج التّعريف بتصريح التّمليك «فإنّ هذا أجمع كلّه لك»، وهو تصريح بليغ، جمع طاقات التأكيد إلّا أقلّها (إنّ، أجمع، كلّه، لك) عساها تُشبع غرائزه الإنسانيّة، وتروي ظمأها الّذي ألِفته طيلة الحياة الدّنيا المزيّفة، بما تستملكه الآن من قصور منيفة، حجارتها وملاطها الذّهب والفضّة، وزخرفها الياقوت والزّمرّد، وله فيها خدمٌ حسان كاللّؤلؤ المكنون «**إنّ العبد أوّل ما يدخل الجنّة يتلقّاه سبعون ألف خادم، كأنّهم اللّؤلؤ**»[٢]، فضلًا عن الجواري الكواعب الأتراب، الصّدّاحات بالألحان ذات الأشجان «**إنّ في الجنّة لشجرًا حمله اللّؤلؤ والزّبرجد، تحته جوارٍ ناهدات، يتغّنين بالقرآن،**

لخيمةً من لؤلؤة واحدة مجوفة، طولها ستون ميلًا، للمؤمن فيها أهلون، يطوف عليهم المؤمن فلا يرى بعضهم بعضًا» صحيح مسلم، كتاب الجنّة وصفة أهلها ونعيمها، ج٤ ص٢١٨٢

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٣٢١

٢) المصدر السّابق، ج٦ ص٣٢٩

يقلن: نحن النّاعمات فلا نبأس، ونحن الخالدات فلا نموت، فإذا سمع ذلك الشّجر، صفق بعضه بعضًا، فأجبن الجواري، فلا يُدرى أصوات الجواري أحسن، أم أصوات الشّجر؟!»[١]، فقد زاد السّماع من تلك الأوصاف إغراءً، ليعزّز «في المخاطب حقيقة ما يُشتهى، وينطق من الموقع الّذي يتآلف معه، لكن بما هو مثير كلّيًّا، وهذا التّعزيز في سلوك مرغوب فيه، ينشأ على ما يحرّض النّفس، لكي تكون الأفضل »[٢]، أمّا الحور العين، فهنّ يفُقن حدود الوعي البشريّ دلًّا وجمالًا إذ «**لو أنّ يدًا من الحور دُلّيت من السّماء ببياضها وخواتيمها، لأضاءت لها الأرض كما تضيء الشّمس لأهل الدّنيا [..] فكيف بالوجه ببياضه وحسنه وجماله وتاجه بياقوته ولؤلؤه وزبرجده**»[٣]، وليست الحور على سويّة واحدة من الجمال الأخّاذ، فبينهنّ تفاضل في فضلهنّ، بحسب تفاوت درجات أصحابهنّ في العمل الصّالح «**إنّ في الجنّة حوراء، يقال لها: "اللّعبة" كلّ حور الجنان يعجبن بها، يضربن بأيديهنّ على كتفها، وتقلن: طوبى لك يا لعبة، لو يعلم الطّالبون لك! لجدّوا. بين عينيها مكتوب: من كان يبتغي أن يكون له مثلي، فليعمل برضاء ربّي**»[٤]. وللطّعام سهمه في عجائب الوصف الجنانيّ: «**إنّ أسفل أهل الجنّة أجمعين درجةً من يقوم على رأسه عشرة آلاف خادم مع كلّ خادم صحفتان: واحدة من فضّة وواحدة من ذهب، في كلّ صحفة لون ليس في الأخرى مثلها، يأكل من آخره كما يأكل من أوّله، يجد لآخره من اللّذّة ما لا يجد لأوّله، ثمّ يكون ذلك برشح مسك وجُشاء**»[٥]، وللهيئة الّتي يُقدّم بها الطّعام المشتهى ما يُميّزها فـ«**إنّ العبد**

---

١) المصدر نفسه، ج٦ ص٣٧٣

٢) محمود، إبراهيم: جغرافيّة الملذّات الجنس في الجنّة، ص٢٥٤

٣) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٣٨١

٤) المصدر السّابق، ج٦ ص٣٨٢

٥) المصدر نفسه، ج٦ ص٣٤٣

ليشتهي اللّحم في الجنّة، فيجيء طائر، فيقع الطّائر بين يديه، فيقول: يا وليّ الله! أكلتَ من الزّنجبيل، وشربتَ من السّلسبيل، ورتعت بين العرش والكرسيّ، فكلني»[١].

ولا تكمل لذّة النّعيم إلّا بديمومتها، ولو أنّ في الجنّة شبهة انقطاع النعيم أو تلاشيه، لما لذّ للموعودين بها طعم، ولا طاب لهم عيش، ولذا فقد بُشّروا بالنّعيم الأبديّ المقيم «**لقد أُعطي أهل الجنّة خصالًا لو لم يعطَوها، لم ينتفعوا بها: يشبّون فلا يهرمون أبدًا، ويشبعون فلا يجوعون أبدًا، ويُكسون فلا يعرون أبدًا، ويصحّون فلا يستمّون أبدًا، رضي عنهم، لا خلاف بينهم ولا تباغض، قلوبهم قلب واحد، ويسبّحون الله بكرةً وعشيًّا**»[٢].

تلكم وقفةٌ وصفيّة تناولَت بها المصنّفاتُ الجنانَ ونعيمها، ولذائذها ومغرياتها الأبديّة، مقابل متاع الدّنيا الزّائل، وغرورها الزّائف، فكانت الحلم لصيق الرّغبة في كلّ زمان ومكان، بل إنها «الرّغبة ذاتها [الّتي] تلحّ على القوى النّفسيّة، لكي تكون موضوعها وقضيّتها المصيريّة، وهاجسها، بحيث يكون الإنسان هو ذاته محمولًا ومسكونًا بسلطة الرّغبة تلك، مُصانًا بها_إن جاز التّعبير_ بقصد نشدانها»[٣].

- **التّرهيب:**

هو المظهر المقابل لسابقه (التّرغيب)، ففي حين أنّ التّرغيب «يمثّل القوّة المحرّضة والجاذبة»[٤]، يمثّل التّرهيب «القوّة الصّادّة عن الانحراف إلى طريق الشّرّ»[٥]،

---

١) المصدر نفسه، ج٦ ص٣٤٣

٢) المصدر نفسه، ج٦ ص٣١٨

٣) محمود، إبراهيم: جغرافيّة الملذّات، ص٩

٤) الميدانيّ، عبد الرّحمن: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، ص٢٥٥

٥) المصدر السّابق، ص٢٥٧

وآليّته إثارة مخاوف النّفوس من الفعل، فتحذر إتيانه ومقاربته، وبمقدار تحذير النّفوس من الشّرور، تخمد نيران أطماعها المتأجّجة نحوها، لا سيّما أنّ النّار حُفّت بالشّهوات[١]، شرّ مُشتهى، لولا أنّ الأديان والأخلاق القويمة، تحدّ من شهوته في الأنفس بمحاذير عواقبه الوخيمة «وقد أثبتت الدّراسات النّفسيّة أنّ الإنسان متى خاف من الأخطار الرّابضة في جهة من الجهات، خنست أطماعه، واستخذت، وكفّت حذرًا، وإن لم تكن عفّت لكنّها بالتّدريب والتّمرّس تكتسب العفّة المطلوبة»[٢].

وقد تجلّت صورة التّرهيب في نصوص المصنّفات بعجائبيّة صفة النّار، ولنا أن نشير هنا إلى أنّ أوصاف النّار شأنها كشأن أوصاف الجنّة، الّتي أسلفنا الحديث عنها، متاحةٌ نواصيها في القرآن الكريم[٣] والسّنّة المشرّفة[٤]، وما فاض عن تلك الأساسيّات فممّا لا نملك الجزم بصحّته، وبالتّالي ينصهر في بوتقة العجائبيّ.

وفيما كانت ملائكة الرّحمة تحوط أهل الجنّة، وتحيّيهم بالسّلام، فإنّ أهل النّار تتلقّاهم ملائكة العذاب المُوكّلة بهم، بعد أن يُوعز إليهم ربّهم بسوقهم إلى النّار، وبئس

---

١) ينظر: صحيح مسلم، كتاب صفة الجنّة وأهلها ونعيمها، ج٤ ص٢١٧٤

٢) الميدانيّ، عبد الرّحمن: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، ص٢٥٧

٣) يقول الله تعالى: ﴿ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ﴿٤٤﴾ ﴾ الحجر: ٤٤ ﴿ لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥ يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ ﴿١٦﴾ ﴾ الزمر: ١٦، ﴿ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴿١٥﴾ ﴾ محمد: ١٥

٤) «عن أبي سعيد االخدريّ، عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قال: مقعد الكافر من النّار ثلاثة أيّام، وكلّ ضرس له مثل أحد، وفخذه مثل ورقان، وجلده _سوى لحمه وعظامه_ أربعون ذراعًا» ابن حنبل، أحمد (٢٤١هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، ط١ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٥م. ج٣ ص٢٩

المصير «**إنّ الله ينظر إلى عبده يوم القيامة وهو غضبان، فيقول: ﴿خذوه﴾**[١] **فيأخذه مئة ألف ملَك أو يزيدون فيجمعون بين ناصيته وقدمه غضبًا لغضب الله، فيسحبونه على وجهه إلى النّار، فالنّار أشدّ غضبًا من غضبهم بسبعين ضعفًا. فيستغيث بشربة، فيُسقى شربةً يسقط منها لحمه وعصبه، ويُكدّس في النّار، فويلٌ له من النّار. قال عبد الله: فحُدثت عن بعض أهل المدينة، أنّه قال: يتفتّت في أيديهم إذا قال ﴿خذوه﴾،** فيقول: ألا ترحموني!! فيقولون: كيف نرحمك؟ ولم يرحمك أرحم الرّاحمين»[٢]، هذا، وإنّ في النّار ما يُشبع غريزة التّملّك عند الإنسان، إذ ما من شيء من متاع جهنّم إلا واسم صاحبه مرقومٌ عليه، وفي الخبر «**ما في جهنّم دارٌ ولا مغارٌ ولا غلٌ ولا قيدٌ ولا سلسلة إلّا اسم صاحبه عليه مكتوب، قال أحمد: فحدّثتُ به أبا سليمان، فبكى، ثمّ قال لي: ويحك! فكيف به لو قد جُمع هذا كلّه عليه؟ فجُعِل الغلّ في عنقه، والقيد في رجله، والسّلسلة في رقبته، ثمّ أُدخل النّار، وأُدخل المغار؟**»[٣] وليس العذاب قيدًا وغلًّا في الأرجل والأعناق فقط، إنّما ثمّة ما يزيد الهول أهوالًا من أفاعٍ وعقارب، يفوق عددها حدود التّصوّر البشريّ «**إنّ في جهنّم لواديًا يُقال له: غسّاق، فيه ثلاثمئة وثلاثون شعبًا، في كلّ شعب ثلاثون وثلاثمئة قصر، في كلّ قصر ثلاثون وثلاثمئة بيت، في كلّ بيت أربع زوايا، في كلّ زاوية شجاع، في رأس كلّ شجاع ثلاثون وثلاثمئة عقرب، في رأس كلّ عقرب ثلاثمئة وثلاثون قلّة سمّ، لو أنّ عقربًا منها نضحت أهل المدينة لأوسعَتهم**»[٤]. وله فيها طعامٌ لا يُسمن ولا يُغني من جوع، فليس لهم من الشّبع نصيب، ولا حتّى أدنى

---

١) القرآن الكريم: ﴿ خُذُوهُ فَٱعۡتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلۡجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ﴾ الدخان: ٤٧، و ﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ ٱلۡجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٣١﴾ ﴾ الحاقّة: ٣٠-٣١

٢) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ص ٤٥١-٤٥٢

٣) المصدر السّابق، ج٦ ص٤١٤

٤) المصدر نفسه، ج٦ ص٤٢١

حدود الكفاية، فهم في جوع أبديّ دائم، لا يروي ظمأه سوى شجرة الزّقّوم، وفتات الأجساد المتهالكة «**عن كعب، قال: يُسلّط على أهل النّار الجوع، فيستغيثون بالخَزَنة، فيأتونهم بطعام، فلا يَستكرهون أكلَه من شدّةِ حرِّه، فيلقونه في أفواههم، فيتساقط معه لُحمان وجوههم. ثمّ يشتدّ بهم الجوع، فيُسلّطون على أكل أيديهم، فيبدؤون بأكفّهم فيأكلونها إلى سواعدهم من شدّة الجوع الّذي سُلِّط عليهم، ثمّ يستقبلون سواعدهم فيأكلونها إلى مرافقهم، ثمّ يستقبلون مرافقهم، فيأكلونها إلى أكتافهم، فإذا أفنوها، بقيت زورة المناكب منحسفة، ثمّ يُنوّطون بعراقيبهم بكلاليب من حديد إلى شجر الزّقّوم، فيُناط منهم سبعون ألف شجر في شعبه كُلّاب واحد، مُنكّسين، يضرب النّارُ الوجوهَ والخدود، فذلك ما بهم إلى ما شاء ربّك**»[١]، وشرابهم ليس بخير من طعامهم، فهو نارٌ على نارٍ، وعذابٌ فوق عذابهم، وكأنّي بهم يُنوَّع لهم العذاب حتّى لا يألفوه، ففي كلّ حين صنفٌ جديد ماثل لهم، وقد فسّر (كعب) (الغسّاق) في قوله تعالى ﴿وغسّاق﴾[٢] بأنّه «**عين في جهنّم يسيل إليها حُمة كلّ ذات حُمة من حيّة أو عقرب أوغير ذلك، فيستنقع، فيؤتى بالآدميّ، فيُغمس فيه غمسة واحدة، فيخرج، وقد سقط جلده عن العظام، وتعلّق جلده ولحمه في كعبيه، فيجرّ لحمه كما يجرّ الرّجل ثوبه**»[٣]، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّهم ليسوا في العذاب سواسية كأسنان المشط، بل بعضهم دون بعض في شدّة العذاب، ودرجاته بحسب صنيعهم في الدّنيا و «**إنّ أهون أهل النّار عذابًا رجل له نعلان وشِراكان من نار، أضراسه جمر، ومسامعه جمر، وأشفار عينيه من لهب النّار، تخرج أحشاؤه من قدميه، وسائرهم كالحبّ القليل في الماء الكثير، وهي تفور**»[٤] ويمكن مقابلة متن هذا الخبر بما ورد في

---

١) المصدر نفسه، ج٦ ص٤١٩

٢) ﴿ هَٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ ﴿٥٧﴾ ﴾ القرآن الكريم، ص: ٥٧

٣) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٤١٩

٤) المصدر السّابق، ج٦ ص٤٢٧

الحديث الشّريف «أهون أهل النّار عذابًا أبو طالب، وهو مُنتَعِلٌ بنعلين يغلي منهما دماغه»[١]، لنلحظ التّزيّد والمبالغة الّتي قد يلجأ إليها المحدّثون لاستثارة خوف السّامع ورهبته، وسنّتهم في ذلك أنّهم «يأخذون الحديثَ... شبرًا فيجعلونه ذراعًا»[٢]

وحسبنا من أوصاف النّار ما ذكرناه، وإن كانت النّصوص فيه وفيرةً، بيد أنّي آثرتُ أن أنتخب منها بعضها، إذ ليس المقام كفيلًا باستيفائها، وإنّما لكلّ مقامٍ مقال.. وزبدة تلك السّمات خليط أهوالٍ وعذابات تكوّن بائتلافها ترياقًا لذوي النّفوس الضّعيفة الّتي لم ينجع معها التّرغيب وسيلةً «فهم يتأثّرون بالمخاوف أكثر من تأثّرهم بالمرغّبات، وذلك لأنّهم قد يكونون ممّن يؤثرون اللّذّات العاجلة مهما كانت ضئيلة على الخيرات الآجلة مهما كانت جليلة، ومن أجل ذلك يضعف لديهم أثر التّرغيبات بالثّواب الجليل على فعل الخير، وترك الشّرّ، لكنّهم إذا مثُلت المخاوف الحقيقيّة في نفوسهم، تيقّظوا، وحذروا، واستقاموا»[٣].

---

١) النّيسابوريّ، مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج١ ص١٩٦

٢) ابن الجوزيّ، عبد الرّحمن (٥٩٧هـ): القصّاص والمذكّرون، تح: محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول، ط١ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٦م. ص٨٥

٣) الميدانيّ، عبد الرّحمن: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، ص٢٥٨

الوظيفة الاجتماعيّة:

"الفنّ كتاب الحياة»[١]، وهو «عمل اجتماعيّ»[٢]، ليس في مكنتنا التّغاضي عن دوره في بناء الحياة الاجتماعيّة، وصياغتها، والأدب بدوره يُعدّ من أفصح الفنون بلاغةً، وأرهفها تأثيرًا، يتغيّا «خدمة الإنسان وتحقيق سعادته»[٣]، فضلًا عن «تكوين شخصيّة ذلك الإنسان، وإغناء أفكاره ومشاعره وتربيتها»[٤]. وقد جعل (شارل لالو) من وظائف الفنّ في الحياة والمجتمع مضاعفة الحياة واستمراريّتها وذلك «بإيجاد امتداد فنّيّ لها يشبهها [وتقديم] نموذج أرقى يكون بمثابة مثل أعلى، تهتدي به الحياة، وقد يكون المثل الأعلى خياليًّا، فيلجأ إليه الإنسان العاجز عن التّصرّف النّاجح في الوقت الصّعب»[٥]؛ في حين أنّ (المرعيّ) يحصر وظيفة الفنّ في:

١_ تجسيد الواقع: ليتعرّف المتلقّيّ من خلال ذلك على «أهمّ الظّواهر النّموذجيّة، وعلى جوهر العمليّات الحياتيّة» في الذّوات الفاعلة والمنفعلة.

٢_ تفسير الواقع: تفسيرًا مرتكزًا إلى مدى قدرة الفنّان على تعميق فهمه للحياة الاجتماعيّة وقوانينها من حوله.

---

١) المرعيّ، فؤاد: المدخل إلى علم الأدب، مديريّة الكتب والمطبوعات الجامعيّة، ط١، حلب، ١٩٧٨م. ص١٥

٢) إبراهيم، زكريّا: مشكلة الفنّ، ص١٠٦

٣) الصّدّيق، حسين: مقدّمة في نظريّة الأدب العربيّ الإسلاميّ، مديريّة الكتب والمطبوعات الجامعيّة، حلب، ٢٠٠٤م.

٤) المرعيّ، فؤاد: المدخل إلى علم الأدب، ص١٥

٥) بلّوز، نايف: علم الجمال، ص١٤٩-١٥٠

٣_ الحكم على الواقع: وذلك باتّخاذ «موقف من الظّاهرة المجسّدة في العمل الفنّيّ»[١].

وأمّا الأدب العجائبيّ فإنّه في توجّهه نحو المجتمع، إمّا أنه يحاول أن ينأى عن الواقع المُفعم بالمفارقات الاجتماعيّة، بإثارة عوالم مُثلى، تتراوح غايتها بين «تحقّق الرّغبة والإثارة أو التّرفيه الخالص»[٢]، وإمّا أنّه يتوجّه إلى الارتقاء بالواقع وإصلاح مفاسده.

هذا، ولم يغب عن بعض المصنّفين والكتّاب قديمًا الإشارة إلى دور ما تخطّه أيديهم، وما تجرّه على المتلقّين من منافعَ، وتحتكم إليه من وظائفَ، فقد صرّح (ابن الجوزيّ) في مقدّمة كتابه (الأذكياء) بالأغراض الّتي دعته إلى تصنيفه: «أحببتُ أن أجمع كتابًا في أخبار الأذكياء الّذين قويت فطنتهم.. وفي ذلك ثلاثة أغراض: أحدهما معرفة أقدارهم بذكر أحوالهم، والثّاني تلقيح ألباب السّامعين، إذا كان فيهم نوع استعداد لنيل تلك المرتبة، وقد ثبت أنّ رؤية العاقل ومخالطته تفيد ذا اللّبّ،..، والثّالث تأديب المعجب برأيه إذا سمع أخبار من تعسّر عليه لحاقه»[٣]، فقد توخّى (ابن الجوزيّ) من التّصنيف أن تعمّ الفائدة أبناء قومه بتعريفهم أحوال الأذكياء ومراتبهم، واستنهاض عقول العامّة بإفادتها من ذكاء سلوكهم فيما يعترضهم من مواقف حياتيّة مشابهة، وقصد أخيرًا إلى تأديب المعجبين برأيهم، ومحاولة كسر شوكة غرورهم بما يسرده من أخبار تفوق ذكاءهم الّذي يعتدّون به.

---

١) المرعيّ، فؤاد: المدخل إلى علم الأدب، ص١٥

٢) أبتر، ت. ي: أدب الفانتازيا مدخل إلى الواقع، تر: صبار السّعدون، ط١ دار المأمون، بغداد، ١٩٨٩م. ص٢٠

٣) ابن الجوزيّ، عبد الرّحمن: الأذكياء، تح: أسامة عبد الكريم الرّفاعيّ، ط١ مؤسّسة عزّ الدّين، بيروت، ١٩٩١م. ص٢٨ نقلاً عن: جبار، سعيد: الخبر في السّرد العربيّ، الثّوابت والمتغيّرات.

وإذا كان (ابن أبي الدّنيا) لم يذكر صراحةً غايته من التّصنيف، فنحسب أنّه يحقّ لنا استقراء المقاصد الّتي رجا منها نفع الإنسان والرّقيّ به، إذ إنّه جزءٌ لايتجزّأ من مجتمع إسلاميّ متكاتفٍ «إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الأعضاء بالسّهر والحُمَّى»[١].

وباستقراء النّصوص وتتبّعها يمكن أن نستجلي للوظيفة الاجتماعيّة مظهرين:

_أداء الحقوق. _تصوير الآفات الاجتماعيّة.

- **أداء الحقوق:**

إنّ المجتمع الإنسانيّ المثاليّ هو مجتمعٌ يضمن لأفراده حقوقهم، ولا يتغاضى عنها، فليس للقويّ فيه أن يتجبّر على الضّعيف، ويستغلّ حقوقه أو يستعبده، كما هي حال مجتمع الغاب.. وإنّما لكلّ فردٍ حدودٌ هو ملتزمها، وهي حدودٌ تتوطّد عند كيان الفرد الآخر، فلا تتعدّى عليه. ولعلّ الحضارة الإسلاميّة هي «الحضارة الوحيدة الّتي تشتمل أسسها الفكريّة والنّفسيّة على حاجات الحياة كلّها، من مختلف جوانبها الفكريّة والرّوحيّة والنّفسيّة والجسديّة والمادّيّة، الفرديّة والاجتماعيّة، ومن جميع المجالات العلميّة والعمليّة»[٢]، فقد شملت تشريعاتها جميع مجالات الحياة، وأكّدت على حقوق الفرد الحياتيّة والماليّة، ومن تشريعاتها الّتي تهمّنا هنا في بحثنا: حثُّها على تأدية حقوق الآخرين إليهم، ولو بعد حين، قال تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ

---

١) النّيسابوريّ، مسلم: صحيح مسلم، كتاب البرّ والصّلة والآداب، ج٤ ص١٩٩٩-٢٠٠٠

٢) الميدانيّ، عبد الرّحمن: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، ص٢٣

ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾ [١]، وتوعَّد المعتدي على حقّ غيره بالوعيد الشّديد: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾[٢]، وبذلك حرص الإسلام على دفع المسلمين، بما شرعه لهم من تعاليم، إلى «بلوغ كمال التّعايش الجماعيّ، واحتلال قمّة الحضارة المثلى»[٣].

وهو ما تجلّى في المظهر الأوّل من مظاهر الوظيفة الاجتماعيّة لنصوص المصنّفات.

في الخبر:

« حدّثنا أبو بكر، قال: وحدّثني محمّد، حدّثنا عبد الله بن محمّد، حدّثنا حمّاد بن سلمة، عن ثابت، عن شهر بن حوشب: أنّ صعب بن جثّامة، وعوف بن مالك كانا متآخيين، قال صعب لعوف: أي أخي أيُّنا مات قبل صاحبه فليتراءى له، قال: أو يكون ذلك؟ قال: نعم. فمات صعب، فرآه عوف فيما يرى النّائم، كأنّه أتاه، قال: فقلتُ: أي أخي، ما فُعل بكم؟ قال: غُفر لنا بعد المصائب، قال: ورأيتُ لمعةً سوداء في عنقه، فقلتُ: أي أخي ما هذا؟ قال: عشرة دنانير استلفتها من فلان اليهوديّ، فهي في قرني، فأعطِها إيّاه، واعلم أخي أنّه لم يحدث في أهلي حدثٌ بعدي إلّا قد لحق بي خبره، حتى هرّة لنا ماتت منذ أيّام، وأعلم أنّ ابنتي تموت إلى ستّة أيّام، فاستوصوا بها معروفًا، قال: فلمّا أصبحتُ، قلتُ: إنّ في هذا لمعلمًا، فأتيتُ أهله، فقالوا: مرحبًا بعوف، هكذا تصنعون بتركة إخوانكم، لم تقربنا منذ مات

---

١) القرآن االكريم، النّساء: ٥٨

٢) القرآن الكريم، النّساء: ٢٩

٣) الميدانيّ، عبد الرّحمن: أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها، ص٨٦

صعب؟ قال: فاعتللتُ بما يعتلُّ به النّاس، فنظرت إلى القرن، فأنزلته فانتشلت ما فيه، فبدرتُ الصرّة الّتي فيها الدّنانير، فبعثتُ إلى اليهوديّ، فجاء، فقلتُ: هل كان لك على صعب شيء؟ قال: رحم الله صعبًا، كان من خيار أصحاب محمّد هي له. قلتُ: لتخبرنّي؟ قال: نعم أسلفتُه عشرة دنانير، فنبذتُها إليه، فقال: هي والله بأعيانها. قال: قلتُ: هذه واحدة. قال: قلتُ: هل حدث فيكم حدث منذ موته؟ قالوا: نعم، حدث فينا كذا، حدث فينا كذا، فقلتُ: اذكروا، قالوا: نعم هرّةٌ ماتت لنا منذ أيّام، قلتُ: هاتان ثنتان. قلتُ: أين ابنة أخي؟ فقالوا: تلعب، فأتيت بها، فمسستها فإذا هي محمومة، قلت: استوصوا بها خيرًا. قال: فماتت بعد ستّة أيّام»[١].

في النّصّ مظهران من مظاهر الحقوق الإنسانيّة وتجلٍّ لأدائها:

أوّلها الحقوق المعنويّة (حقّ الأخوّة): يصوّر النّصّ أواصر الأخوّة الحقّة، وهي أخوّة أزليّة أبديّة، لا تنصرم حبائلها ولا ينبتّ رجاؤها، بعقبة الموت، بل تتخطّاها، لتستمرّ باستمرار الحياة في العوالم التّالية لعالم الدّنيا، وبرهان ذلك ترائي (صعب) لـ(عوف) بعد موته، كما عاهده من قبل. وأيضًا ما أدّاه (عوف) من حقّ الأخوّة عليه حين جعل من نفسه وسيلة (صعب) لأداء حقوق الآخرين عليه «فبدرتُ الصرّة الّتي فيها الدّنانير، فبعثتُ إلى اليهوديّ، فجاء.. فنبذتها إليه». وقام بتبليغ أهله وصيّته في ابنته الّتي ستلحق به بعد ستّة أيّام «استوصوا بها خيرًا».

ثانيها الحقوق المادّيّة (حقّ أهل الذّمّة): لا تنقضي الحقوق الماليّة بمفارقة الرّوح الجسدَ، بل تظلّ تبعاتها مع الرّوح في العوالم الأخرى «ورأيتُ لمعةً سوداء في عنقه» فقد وُسِمت عنقه بالسّواد بسبب عشرة دنانير مُستَلَفة من يهوديّ، علمًا أنّ الله قد

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٣ ص٣٥-٣٦

غفر له وتجاوز عنه «غُفر لنا بعد المصائب»، وهنا لفتةٌ إلى أنّ الله قد يغفر من الذّنوب ما هو تقصيرٌ في حقّه، أمّا حقوق العباد، فلا يغفرها أو يتجاوزها، حتّى يغفرها أصحاب الحقوق، ويُسقطوا حقوقهم عن العبد الجاني، ولعلّ من كبير رحمة الله بـ (صعب) أن يسّر له (عوفًا) يؤدّي عنه حقوقه، ويسترضي خصومه «رحم الله صعبًا، كان من خيار أصحاب محمّد، هي له».

وفي الخبر:

«حدّثنا الحسن بن عبد العزيز، ثنا عمرو بن أبي سلمة، عن عمر بن سليمان، قال: مات رجل من اليهود وعنده وديعة لمسلم، وكان لليهوديّ ابنٌ مسلم، فلم يعرف موضع الوديعة، فأخبر شعيبًا الجبائيّ، فقال: ائتِ برهوت، فإنّ دونه عينًا تسبت، فإذا جفّت في يوم السّبت، فامشِ عليها حتّى تأتي عينًا هناك، فادعُ أباك فإنّه سيجيبك، فاسأله عمّا تريد، ففعل ذلك الرّجل، ومضى حتّى أتى العين فدعا أباه مرّتين أو ثلاثًا، فأجابه، فقال: أين وديعة فلان؟ قال: تحت أسكفة الباب فادفعها إليه، والزم ما أنت عليه»[١].

على حين كان صاحب الحقّ في الخبر السّابق يهوديًّا، وتمّ أداء حقّه عبر التّواصل الرّؤيويّ، فإنّه ها هنا مسلمٌ له حقٌّ عند يهوديّ، ولهذا اليهوديّ ابنٌ مسلم، يسعى لأداء حقّ الآخر على أبيه، بمشاهدته وسماع صوته بعد موته، فبعد أن يستنفد محاولات العثور على الوديعة في عالمه الدّنيويّ المتاح «فلم يعرف موضع الوديعة»،

---

١) المصدر السّابق، ج٦ ص٦٠

يتوسّل بعالمٍ عجائبيّ «ائتِ برهوت[١]، فإنّ دونه عينًا تسبت، فإذا جفّت في يوم السّبت، فامشِ عليها حتّى تأتي عينًا هناك، فادعُ أباك فإنّه سيجيبك» وحيث طُلب منه يذهب الابن ويدعو أباه، فيُلبّيه، ويُعرّفه مكان الوديعة، وبذلك يؤدّي الحدث العجائبيّ وظيفته الاجتماعيّة بأداء حقوق الآخرين، بوساطة المشاهدة والهتاف بعد الموت.

وقريبٌ منه الخبر التّالي:

«حدّثنا عبد الله، قال: حدّثنا محمّد بن حسين، قال: حدّثني شعيب بن محرز الأزدي، قال: حدّثنا شيبان بن حسن، قال: خرج أبي وعبد الواحد بن زيد يريدان الغزو، فهجموا على ركيّة واسعة عميقة، فأدلوا حبالهم بقدر، فإذا القدر قد وقعت في الرّكيّة. قال: فقرنوا حبالهم وحبل الرّفقة بعضها إلى بعض، ثمّ دخل أحدهما إلى الرّكيّة، فلمّا صار في بعضه، إذا هو بِهَمْهَمَةٍ في الرّكيّ، فرجع، فصعد، فقال: أتسمع ما أسمع؟!، قال: نعم! فناولني العمود. قال: فأخذ العمود ثمّ دخل الرّكيّة، فإذا هو بالهمهمة والكلام يقرب منه، فإذا هو برجل على ألواح جالس، وتحته ماء. فقال: أجنّيّ أم إنسيّ؟ فقال: بل إنسيٌّ. قال: ما أنت؟ فقال: أنا رجل من أهل أنطاكية، إني متُّ فحبسني ربّي ها هنا بدين عليّ، وإنّ ولدي بأنطاكيّة ما يذكروني، ولا يقضون عنّي. فخرج الّذي كان في الرّكيّة، فقال لأصحابه: غزوة بعد غزوة، فدع أصحابنا يذهبون، فتكاروا إلى إنطاكيّة. فسألوا عن الرّجل وعن بنيه، فقالوا: نعم، والله إنّه لأبونا، وقد بعنا ضيعةً لنا فامشوا معنا حتّى نقضي عنه دينه. قال: ثمّ رجعنا من

---

١) برهوت: «واد باليمن يوضع فيه أرواح الكفار، وقيل برهوت بئر بحضرموت، وقيل هو اسم للبلد الذي فيه هذه البئر» ج١ ص٤٠٥، «وعن ابن عباس رضي الله عنه أن أرواح المؤمنين بالجابية من أرض الشام، وأرواح الكفار ببرهوت من حضرموت» الحمويّ، ياقوت (٦٢٦هـ): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م. ج١ ص٤٠٦

أنطاكيّة، حتى أتوا موضع الرّكيّة، ولا يشكّون أنها ثمّ، فلم تكن ركيّة ولا شيء، فأمسوا فباتوا هناك، فإذا الرّجل قد أتاهم في منامهم، فقال لهم: جزاكم الله خيرًا فإنّ ربي قد حوّلني إلى موضع كذا وكذا من الجنّة، حيث قضى عنّي ديني»[١].

ثمّة في النّصّ أمران تجدر الإشارة إليهما: أوّلهما ما سبق أن أسلفنا ذكره، من أنّ حقوق العباد لاتُغتفر إلّا بأدائها إلى أصحابها، فقد حُبِس الرّجل في باطن الأرض في دينٍ عليه، لم يقم ورثته بوفائه، ولم يتجاوز عنه ربّه فيعفيه منه. والثّاني: ما كان من الرّجلين اللّذين تركا غزوتهما، وانطلقا إلى أنطاكيّة، ليُسعفا الميت ويكونا له عونًا على أداء ما للآخرين من حقوق عليه، «**فإذا الرّجل قد أتاهم في منامهم، فقال لهم: جزاكم الله خيرًا فإنّ ربي قد حوّلني إلى موضع كذا وكذا من الجنّة، حيث قضى عنّي ديني**».

• تصوير الآفات الاجتماعيّة وعقابها:

قد عالجت النّصوص ثلّةً من الأمراض الاجتماعيّة من خلال تقنية التّصوير للفعل وجزائه، بقصد إرشاد الشّخوص المتلقّين بتقويم سلوكاتهم، وتطهير انفعالاتهم، بما تشهده أبصارهم، ويُتلى على مسامعهم من عذابات الآخرين وعقوباتهم، جرّاء سلوكاتهم المشينة بالمجتمع، والّتي قد تسيء إلى أفراده طورًا من الزّمن، ومن الأمراض الّتي عالجَتها: (التّكبر والخيلاء، الاستهانة بالملهوف، الافتراء على النّاس).

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا: ج٦ ص٢٩٨-٢٩٩

■ التّكبّر والخيلاء:

وهو «الاسترواح والرّكون إلى رؤية النّفس فوق المتكبّر عليه»[١]، والتّكبّر يستدعي: متكبِّرًا، ومتكبَّرًا عليه، وبينهما متكبَّر به، وليس جوهر التّكبّر استعظام النّفس فحسب، فلا يكفي أن يستعظم الإنسان نفسه ليكون متكبِّرًا، بل إنّه «يرى لنفسه مرتبةً، ولغيره مرتبةً، ثمّ يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره»[٢] وقد أحصى (الغزاليّ) ما يتكبّر به المرء على أقرانه، فوجده في (العلم، العمل والعبادة، الحسب والنّسب، الجمال، المال، القوّة وشدّة البطش، والتّكبّر بالأتباع والأنصار)[٣]، يثير الخبر التّالي قضيّة التّكبّر بـ (المال والجاه).

في الخبر:

«حدّثنا أبو عبد الرّحمن عبد الله بن عمر القرشيّ، عن مالك بن إسماعيل، ثنا حصين الأسديّ، قال: حدّثنا مرثد بن حوشب، قال: كنتُ جالسًا عند يوسف بن عمرو، وإلى جنبه رجل كأنّ شقّة وجهه صفحة من حديد، فقال له يوسف: حدّث مرثدًا بما رأيت، قال: كنتُ شابًا قد أتيت هذه الفواحش، فلمّا وقع الطّاعون، قلتُ: أخرج إلى ثغر من هذه الثّغور، ثمّ رأيتُ أن أحفر القبور، فإذا بي بليلةٍ بين المغرب والعشاء قد حفرتُ قبرًا، وأنا متّكئ على تراب قبر آخر، فأقبل بجنازة رجل حتّى دُفن في ذلك القبر وسوّوا عليه، فأقبل طائران أبيضان من المغرب مثل البعيرين، حتّى سقط أحدهما عند رأسه، والآخر عند رجليه، ثمّ أثاراه، ثمّ تدلّى أحدهما في القبر، والآخر على شفيره، فجئتُ حتّى جلست على شفير القبر، وكنتُ رجلًا لا يملأ جوفي

---

١) الغزاليّ، محمّد: إحياء علوم الدّين، دار صادر، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م. ج٣ ص٤٢٢

٢) المصدر السّابق، ج٣ ص٤٢٢

٣) ينظر: المصدر نفسه، ج٣ ص٤٢٦-٤٣٣

شيء، قال: فضرب بيده إلى حقوه، فسمعته يقول: ألستَ الزّائر أصهارك في ثوبين ممصّرين، تسحبهما كبرًا مشي الخيلاء؟ فقال: أنا أضعف من ذلك، قال: فضربه ضربةً امتلأ القبر حتى فاض ماءً ودهنًا، قال: ثمّ عاد وأعاد عليه مثل القول، حتّى ضربه ثلاث ضربات كلّ ذلك، يقول له، ويذكر أنّ القبر يفيض ماءً ودهنًا، قال: ثمّ رفع رأسه فنظر إليّ، فقال: انظر أين هو جالس؟ نكّسه الله، قال: ثمّ ضرب جانب وجهي، فسقطتُ بقيّة ليلتي، حتّى أصبحتُ، قال: ثمّ أخذتُ أنظر إلى القبر على حاله، وأذكر جلوسي، قال: نحو هذا أو مثله»[١].

بعد أن آثر اعتزال الأحياء، وجوار الأموات، باتّخاذه من حفر القبور مهنةً له، يشهد الرّاوي اليائس من الحياة ومتاعبها مشهدًا عجيبًا، يُسجّل استرجاعًا خارجيًّا، لأفعال الميت، وجزاء صنيعه «فأقبل طائران أبيضان من المغرب مثل البعيرين، حتّى سقط أحدهما عند رأسه، والآخر عند رجليه»، قصدا تأديب الميت بين أيديهما على خيلائه في الحياة الدّنيا، واغتراره بنفسه، جرّاء إسباله أثوابه، وجرّها ازدراءً لمن يترفّع بنفسه عنهم، ففعلُه مشحونٌ بالانتقاص من الشّخص الآخر/ المتلقّي (صهره)، والإساءة إليه باحتقاره، وهنا يمكن أن نتساءل: هل فعلاً رأى السّارد ما رآه أو إنّه يدّعي ما خُيّل إليه، لا سيّما أنّ «عمل الحواسّ بحكم انعدام المثير أو المنبّه [نتيجة العزلة] يهزل تاركًا المجال... أمام تعزيز ما يعوّض»[٢] ذاك الخلل باستثارة المخيّلة والهلوسات.

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٧٥-٧٦

٢) زيعور، عليّ: العقليّة الصّوفيّة ونفسانيّة التّصوّف، ط١ دار الطّليعة، بيروت، ١٩٧٩م. ص٩٤

- الاستهانة بالملهوف وعدم غوثه:

الملهوف من يكاد يجود بروحه، وتزهق نفسه، ولا يجد ما يبلّ به جوفه، حتّى قطرة الماء يُحرمها ويُذاد عنها، وهو صنيعٌ يتنافى والقيمَ الإسلاميّة والإنسانيّة جمعاء، الّتي أعلت من شأن إغاثة الملهوف، وتفريج كربته، وجعلت ذلك علامةً على كريم الأخلاق، وأصالة الأحساب والأنساب، في الخبر:

«حدّثنا عبد الله، قال: حدّثنا عبد الرّحمن بن صالح العتكيّ، عن سالم بن عبد الله بن أبيه، قال:.. ثمّ أضافني الّليل إلى بيت عجوز، إلى جانب بيتها قبرٌ. فسمعتُ من القبر صوتًا يقول: بول وما بول!! شنّ وما شنّ، فقلتُ للعجوز: ما هذا؟ قالت: هذا كان زوجًا لي، وكان إذا بال، لم يتّقِ البول، وكنتُ أقول له: ويحك! إنّ الجمل إذا بال تفاجّ، فكان يأبى، فهو يُنادي منذ يوم مات: بولٌ وما بولٌ!. قلتُ: فما الشّنّ؟ قالت: جاءه رجل عطشان، فقال: اسقني، فقال: دونك الشّنّ، فإذا ليس فيه، فخرّ الرّجل ميتًا، فهو ينادي منذ يوم مات: شنّ وما شنّ!».[١]

يتّخذ النّصّ أسلوب التّفسير، وتقوم بهذه المهمّة عجوزٌ، تقدّم تفسيرًا لما يمتّ إلى زوجها المتوفّى بصلة، فهو ينادي «بول وما بول!، شنّ وما شنّ!»، فتكشف عن ملابسات الخطاب وحيثيّاته، أمّا الوحدة الدّلاليّة الأولى: (بول وما بول) فهو يُعذّب في قبره، لعدم اتّقائه من بوله، إذ لم يكن يعبأ بنظافة ولا طهارة، وقد ورد في الحديث «عن ابن عبّاس قال: مرّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على قبرين، فقال: أما إنّهما ليُعذّبان وما يُعذّبان في كبير؛ أمّا أحدهما فكان يمشي بالنّميمة وأمّا الآخر فكان لا

---

١) المصدر السّابق، ج٦ ص٢٨٦-٢٨٧

يستتر من بوله»[١]. والوحدة التّالية (شنّ وما شنّ!) إذ زاد في محنته، وعذابه تقصيره في تأدية حقوق الآخرين عليه، وعدم احترامه إنسانيّتهم، إذ إنّ استهانته بهم كانت سببًا في إزهاق روح إنسان، قصد المعروف عند غير أهله. وبذلك صوّر النّصّ آفة الشّحّ، وما جرّته على صاحبها من عواقب وخيمة، ولهذا التّصوير دوره في بناء مجتمعٍ متعاضدٍ، يحبّ فيه المرء لأخيه الإنسان ما يحبّه لنفسه[٢]، ويرضاه لشخصه، عن طريق أسلوب التّوعية بالسّلب، أي تصوير القبح والشّرّ لاستنباط الجمال والخير بأسلوب غير مباشر.

■ الافتراء:

وذلك بأن يدّعي أحدهم حقًّا ليس له، يختلِقه من عند نفسه، عساه يحصّله باستغلال الشّخص الآخر المقابل له:

«حدّثني أبو إسحاق قال: سمعتُ مسلمًا: أنّ رجلًا أتى حبيبًا أبا محمّد، فقال: إنّ لي عليك ثلاثمئة درهم قال: من أين صارت لك عليّ؟ قال: لي عليك ثلاثمئة درهم، قال حبيب اذهب إليّ غداً. فلمّا كان من اللّيل، توضّأ وصلّى، وقال: اللّهمّ إن كان صادقاً فأدِّ إليه، وإن كان كاذباً فابتله في يده، قال: فجيء بالرّجل من غدٍ قد حُمل، وقد ضرب شقه الفالج. فقال: ما لك؟ قال: أنا الّذي جئتك أمس، لم يكن لي عليك شيء، وإنّما قلت: تستحي من النّاس فتعطيني، فقال له: تعود؟ قال: لا.

١) النّيسابوريّ، مسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة، ج١ ص٢٤٠-٢٤١

٢) في الحديث «لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه (أو قال لجاره) ما يحبّ لنفسه»، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج١ ص٦٧

قال: اللّهمّ إن كان صادقاً فألبِسه العافية، قال: فقام الرّجل على الأرض كأن لم يكن به شيء»(١)

ولعلّ من سوء طالع الشّخصيّة المحتالة في النّصّ السّابق أنّها لم تُفلح في اختيار ضحيّتها، إذ كانت من ذوي الدّعوة المجابة، ممّن لهم حظوتهم عند ربّهم، ولذا لم تنخدع بما ادّعته الشّخصيّة المحتالة، بل أرجأت طلبها حتّى حين، والتفتت إلى مَن تثق بعلمه وقدرته، فعاجل غريمها بفالج أصابه، لم يبرأ منه إلّا باعترافه بما افتراه لسانه، وإقراره بالتّوبة عن معاودة ذاك الاحتيال.

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٢ ص٣٨٠-٣٨١

الوظيفة السّرديّة:

يُعرّف العمل السّرديّ بأنّه «المحاكاة السّيموطيقيّة لسلسلة من الأحداث المترابطة زمنيًّا وعِلّيًّا بطريقة ذات مغزًى»[١] فالسّرد ليس الأحداث ذاتها، إنّما هو إعادة صياغتها وتقديمها لمتلقٍّ ضمنيّ أو خارجيّ هو المستمع أو القارئ، ومن هنا فقد ميّز الشّكلانيّون الرّوس بين مستويين للمرويّ هما:

- المتن/ fabula: «الاحتمال المنطقيّ لنظام الأحداث»[٢].
- المبنى/ sjuzet: «متوالية من الأحداث المرويّة، بما تتضمّنه من ارتجاعات واستباقات وحذف»[٣].

فالمتن هو الأفعال الخام في أرض الواقع، والّتي قد يتزامن لفيف منها في آنٍ واحد، بخلاف المبنى، حيث تتوالى الأحداث وفق تسلسلٍ سرديّ، غيرِ معتدٍّ بتسلسلها المنطقيّ السّابق؛ وبمقارنة ترتيب الأحداث في المبنى بمقابلاتها في المتن تتكوّن المفارِقات الزّمنيّة، الّتي حدّدها (جنيت) بأنّها «مختلف أشكال التّنافر بين ترتيب القصّة

---

1) Onega, Suzana and Landa, Jose Angel Garcia (Editors): Narratology _ An introduction, Longman Publishing, Newyork, 1996, P\ 3.

نقلاً عن: بكر، أيمن: السّرد في مقامات الهمذانيّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٨م. ص٣٤.

2) Chatman, Seymour: Story and discourse, Cornell University Press, London, 1978. P\ 19_ 20

نقلاً عن: إبراهيم، عبد الله: السّرديّة العربيّة، ص١٢

٣) المرجع السّابق، ص١٢

وترتيب الحكاية»[١]، ويتمّ سدّ ثغرات المفارقة السّرديّة بجُملة من التّقنيات السّرديّة الزّمنيّة (الاسترجاع الخارجيّ، الاسترجاع الدّاخليّ، الاستباق)، فيما تُضبَط حركة السّرد بتقنيات أخرى؛ فثمّة (الحذف، الخلاصة) لإسراعه، و (الوصف، المشهد) لإبطائه[٢].

وقد ماز النّقّاد بين سردَين:

- سرد ذاتيّ/ subjective narrative: يمتاز «بسارد ظاهر، تقوم مشاعره، واعتقاداته، وأحكامه بإضفاء الظّلال على الوقائع والمواقف المعروضة»[٣]، إذ تُروى الأحداث للمتلقّي من وجهة نظر السّارد فقط، وهو (السّارد) بدوره يدفع المتلقّي لتبنّي وجهة نظره تلك، وبناء تصوّراته عن العالم من خلالها[٤].
- سرد موضوعيّ/ objective narrative: يمتاز «بموقف السّارد المستقلّ عن المواقف والوقائع المرويّة»[٥] فالسّارد هنا يتّسم بالحياد المطلق، يقدّم

---

١) جنيت، جيرار: خطاب الحكاية، تر: محمّد معتصم_ عبد الجليل الأزديّ_ عمر حلّي، ط٢ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م. ص٤٧ وتجدر الإشارة إلى أنّ (جنيت) يُطلق لفظ (القصّة) على المضمون السّرديّ، أي المتن؛ فيما يُسمّي المبنى أو الخطاب أو النّصّ السّرديّ (حكايةً)، ينظر: ص٣٨

٢) ينظر المصدر السّابق، ص٦٠-١٢٢

٣) برنس، جيرالد: المصطلح السّرديّ_ معجم مصطلحات، تر: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣م. ص٢٢٥

٤) ينظر: لحمدانيّ، حميد: بنية النّصّ السّرديّ من منظور النّقد الأدبيّ، ص٤٧

٥) برنس، جيرالد: المصطلح السّرديّ، ص١٦٣

وصفًا للوقائع وسلوكيّات الشّخصيّات بصرف النّظر عن تبئيرها، وذلك بخلاف السّرد السّابق المرتبط بمشاعر الشّخصيّات وأفكارها[١].

- **وظيفة السّرد.**

وكلّ عمل سرديّ يقوم على هرمٍ ثلاثيّ الأبعاد منطلقُه السّارد، ومستقرّه المسرود له، ويتوسّطهما سردٌ يؤدّي وظيفته التّواصلية بينهما..

وصولًا إلى السّرد العجائبيّ نجد أنّه يتكفّل بالتّواصل مع المتلقّي (المسرود له) فضلًا عن إثارته نفسيًّا وجماليًّا وعقليًّا، إذ يستخلص (تودوروف) من وظائف العجائبيّ أنّه يُخلّف «أثرًا خاصًّا في القارئ خوفًا أو هولًا أو مجرّد حبّ استطلاع.. يخدم العجائبيُّ السّردَ ويحتفظ بالتّوتّر: حيث إنّ حضور العناصر العجائبيّة يتيح تنظيمًا للحبكة منضغطًا بصورة خاصّة، وأخيرًا فإنّ للعجائبيّ من النّظرة الأولى، وظيفة تحصيل حاصل: إذ يسمح بوصف عالم عجائبيّ، وهذا العالم ليس له مع ذلك، حقيقةٌ خارج اللّغة، فالوصف والموصوف ليسا من طبيعتين متباينتين»،[٢] وفيما تتناغم الوظيفتان الأوليان وطبيعة نصوص البحث (مصنّفات ابن أبي الدّنيا)، فإنّ الوظيفة الأخيرة فيها نظر: فهي صحيحة إن استُخلِصَت من نصوص خياليّة لا واقعيّة كما هو شأن سرود (بلزاك، أغاثا كريستي، كافكا، نيرفال)، وغيرها ممّا أقام (تودوروف) بحثه عليها، بيد أنّها لا تنطبق على السّرود العجائبيّة كافّة، فثمّة نصوص كمادّة البحث لها مرجعيّتها وكيانها المستقلّ خارج اللّغة، وإن كان التّردّد يقيّد انتماءها إلى الحقيقة، فهو شكّ يحتمل السّلب والإيجاب، ولا يعني النّفي المطلق.

ولذا فإنّ وظيفة السّرد العجائبيّ في النّصوص ستُقيّد بمظهرين أساسيّين هما:

---

١) ينظر المرجع السّابق، ص٢٢٥

٢) تودوروف، تزفيتن: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص٩٥

_ خدمة السّرد _ إثارة الملقّي

▪ خدمة السّرد:

السّرد صناعة الحكي من خامات الواقع، وإنّما يحيا ويزكو بما يرفده السّارد من أحداث تضمن له استمراريّته، وتحفظ توتّره، وهو ما يحيلنا على تحديد تودوروف للمحكيّ بأنّه «حركة بين توازنين متشابهين، [بيد أنّهما] غير متماهيين»(١)، فثمّة دائمًا في الحكي وضع مستقرّ تعترضه صعوبات وعقبات تنتهي باستقرار يُشاكل السّابق مع بعض الاختلاف، وقد قدّم (تودوروف) أنموذجًا له مُمثّلًا بمفردات يوميّة اعتياديّة « [طفل] يعيش في كنف أسرته، يساهم في مجتمع مصغّر له قوانينه الخاصّة. ثمّ، يقع شيء يكدّر صفو هذا الهدوء، فيدخل توازنًا (أو إذا شئنا، توازنًا سلبيًّا) وبذلك يغادر الطّفل المنزل، لسبب أو لآخر. وفي نهاية القصّة، وبعد تخطّي حواجزَ عديدةٍ، يعود الطّفل الّذي يكون قد كبر، إلى المنزل الأبويّ، فيقوم التّوازن من جديد، لكنّه لم يبقَ نفس التّوازن الّذي كان في البداية: فالطّفل لم يبقَ طفلًا، لقد صار راشدًا بين راشدين»(٢).

وينتظم هذا (التّوتّر بين توازنين) في نصوص البحث أغلبها، ولنا أن نمثّل له بالخبر التّالي:

«حدّثنا عبد الله، قال: حدّثنا إسماعيل بن أسد، حدّثنا خلَف بن تميم، حدّثنا بشير أبو الخصيب، قال:

كنتُ رجلًا موسرًا، تاجرًا، وكنتُ أسكن مدائن كسرى، وذلك في [زمان] طاعون ابن هبيرة، فأتاني أجيرٌ لي، يُدعى: أشرف، فقال: إنّ ها هنا في بعض

---

١) المصدر السّابق، ص١٤٩.

٢) المصدر نفسه، ص١٤٩.

خانات المدائن ميتًا، ليس يوجد له كفن. قال: فمضيتُ على دابّتي حتّى دخلتُ ذلك الخان، فدُفعتُ إلى رجل ميت، على بطنه لبِنةٌ، وحوله نفر من أصحابه، فذكروا من عبادته وفضله. قال: فبَعثتُ إلى كفن يُشترى له، وبَعثتُ إلى حافرٍ يحفر قبرًا. قال: هيّأنا له لبنًا، وجلسنا نسخّن الماء لنغسله، فبينا نحن كذلك إذ وثب الميت وثبةً ندرَت اللبِنة عن بطنه، وهو ينادي بالويل والثّبور، فلمّا رأى ذلك أصحابه، تصدّع عنه بعضهم. قال: فدنوتُ منه، فأخذتُ بعضده، فهززتُه، فقلتُ ما رأيتَ؟؟ وما حالك؟ فقال: صحبتُ مشيخة من أهل الكوفة، فأدخلوني في دينهم، أو قال: في رأيهم، أو أهوائهم، على سبّ أبي بكر وعمر [رضي الله عنهما] والبراءة منهما. قال: قلتُ: فاستغفِر الله ولا تعُد. فقال: وما ينفعني، وقد انطلق بي إلى مدخلي من النّار، فأُريتُه، ثمّ قيل لي: إنّك سترجع إلى أصحابك، فتحدّثهم بما رأيتَ، ثمّ تعود إلى حالتك الأولى. فما أدري أنقَضَت كلمتُه، أو عاد ميتًا على حاله الأولى؟؟، فانتظرتُ حتّى أوتيتُ بالكفن فأخذتُه، ثمّ قلت: لا كفّنته، ولا غسّلته، ولا صلّيتُ عليه، ثمّ انصرفتُ، فأُخبرتُ أنّ النّفر الّذين كانوا معه هم الّذين وُلُّوا غسله ودفنه والصّلاة عليه، وقالوا لقومٍ سمعوا مثل الّذي سمعتُ، وتجنّبوا مثل الّذي تجنّبتُ: ما الّذي استنكرتم من صاحبنا؟ إنّما كانت خطفة من الشّيطان، متكلّم على لسانه. قال خَلف: قلتُ يا أبا الخصيب!! هذا الحديث الّذي حدّثتني بمشهد منك؟ قال: نعم!! بَصَر عيني، وسَمع أذني. قال خلَف: فسألتُ عنه فذكروا عنه خيرًا»[١].

يبدأ الخبر بحدث مألوف، يمثّل التّوازن الأوّليّ (الوفاة)، ثمّ تبدأ مسيرة التّوتّر بعوَز الكفن وجهاز المتوفّى. يُبدي السّارد المتماهي بمرويّه رغبته في تكفّله (الجهاز)، فيبعث من يشتريه ويأتيه به، لكن خطبًا ما يستدعي وقفةً سرديّةً بين الشّراء والإتيان،

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٢٧٩

تحول دون تحقّق القصد، تتمثّل في الحدث العجائبيّ (الحياة بعد الموت)، وملابساته، وما اشتمل عليه من إخبار أفضى إلى خدمة السّرد، بوفرة مساحته، وسعة مداه، إذ لولا اختلال التّوازن الأوّلي لما كان «هناك أيّ مسوّغ لاستمرار الحكاية؛ فكلّ شيء كان سيبقى ثابتًا وغير مهدّد»(١) وبمجرّد التّوصّل إلى الحلّ «فأُخبرتُ أنّ النّفر الّذين كانوا معه هم الّذين وُلُّوا غسله ودفنه والصّلاة عليه» يخمد السّرد، ويذوي عوده، إذ عاد إلى توازنه الأوّل المستقرّ «قانون مستقرّ، قاعدة قائمة، هذا هو الّذي يجمّد حركة المحكيّ»(٢).

- **إثارة المتلقّي:**

تأتي هذه الوظيفة نتيجةً لسابقتها، ومُتمّمة لها؛ فالتّوتّر الّذي يحفظ للسّرد سيرورته، هو ذاته يضمن الاستحواذ على ذهن المتلقّيّ، وإثارة انفعاله رغبةً أو نفورًا، متعةً أو هلعًا، «فالإثارة حاصلة من وجود (كون نصّيّ) جديد، لم يعهد المتلقّي مثيلًا له _نشأ من تجاور عالَمَي المألوف واللّامألوف_ والمتعة حاصلة من إشباع الفضول الفنّيّ والمعرفيّ، فما إن يظهر الحدث اللّا مألوف في النّصّ حتّى ينقاد المتلقّي إليه، لمعرفة مآله وتفسيره»(٣). وهو ما يلوح لنا في الخبر التّالي:

«حدّثني محمّد، ثنا عبيد بن إسحاق الضّبّيّ، ثنا عاصم بن محمّد العمريّ، عن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: بينما عمر بن الخاطب* يعرض النّاس إذ مرّ به رجل معه ابن له على عاتقه، فقال عمر: ما رأيت غرابًا أشبه بغراب مِن هذا بهذا،

---

١) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص٢١١
٢) تودوروف، تزفيتن: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص١٥٠
٣) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص٢١٠
*) لعلّه يقصد (عمر بن الخطّاب)

فقال: أما والله يا أمير المؤمنين، لقد ولدَته أمّه وهي ميتة، فقال ويحك! وكيف ذلك؟ قال: خرجتُ في بعث كذا وكذا، وتركتُها حاملًا به، فقلتُ: أستودع الله ما في بطنك، فلمّا قدمتُ من سفري أُخبرتُ أنّها قد ماتت، فبينا أنا ذات ليلة قاعد في البقيع، مع ابن عمّ لي إذ نظرتُ إلى ضوء شبه السّراج في المقابر، فقلتُ لبني عمّي: ما هذا؟ قالوا: لا ندري، غير أنّا نرى هذا الضّوء كلّ ليلة عند قبر فلانة، قال: فأخذتُ معي فأسًا، ثمّ انطلقتُ نحو القبر، فإذا القبر منفرج، وإذا هو في حجر أمّه، فناداني منادٍ: أيّها المستودع ربّه، خذ وديعتك، أما لو استودَعتَ أمّه لوَجَدتَها، قال: فأخذتُ الصّبيّ وانضمّ القبر»[١].

يُفتتح التوتّر بجملة سرديّة، تثير انفعال المتلقّي (القارئ)، بلهَ الشّخصيّة الحكائيّة (عمر بن الخطّاب)، ويبلغ ذروته باسترجاعٍ[٢]، لحدثٍ لامألوف، يتّخذه السّارد «تُكأة ليمسك بتلابيب المتلقّي، فلا يُعتقه»[٣] إلّا وقد صدَمه بما تردّد على مسامعه، وأربَكَه بمحاولة سدّ الفجوات الّتي تعمّد السّارد إسقاطها، ليتحوّل المتلقّي من منفعِل بالأحداث إلى فاعلٍ، له دوره في إتمام العمليّة السّرديّة، فقد وُلد الطّفل لأمّ مُتوفّاة، وبقي في حجرها فترةً زمنيّةً، لا يدري المتلقّي منها إلّا تواتر[٤] الدّالّ عليها «لا ندري غير أنّا نرى هذا الضّوء كلّ ليلةٍ عند قبر فلانة». وبقاؤه على قيد الحياة تلك الفترة

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٨٥

٢) يُحدّد الاسترجاع بأنّه «مفارقة زمنيّة تعيدنا إلى الماضي بالنّسبة للّحظة الرّاهنة.. أو اللّحظة الّتي يتوقّف فيها القصّ الزّمنيّ لمساق من الأحداث ليدَع النّطاق لعمليّة الاسترجاع» برنس، جيرالد: المصطلح السّرديّ، ص٢٥

٣) خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص٢١٠

٤) يُعرّف التّواتر بأنّه «علاقات التّكرار بين الحكاية والقصّة» جنيت، جيرار: خطاب الحكاية: ص١٢٩

الزّمنيّة، يستوجب عنايةً بالطّفل ورعايةً خاصّةً (دفء، غذاء،..)، وكلّ ماسبق من لا مألوف سوّغه السّارد بعلاقة خاصّة بينه وبين ربّه حين استودعه طفله «أيّها المستودع ربّه، خذ وديعتك، أما لو استودَعتَ أمّه لوَجَدتَها». وهو أمر أسلفنا سابقًا الحديث عن هلاميّته وعدم ثباته في الذّهن، فيظلّ المتلقّي حبيس تردّده، وأسير شكوكه حتّى يوم العتق (يوم القيامة)، فآنذاك تنكشف الأمور وتسفَر الحجب عن الحقائق(١).

- **وظيفة السّارد:**

لمّا كانت مكوّنات العمل السّرديّ تربطها علاقة جدليّة فـ «غياب مكوّن ما، أو ضموره، لا يخلّ بأمر الإرسال والإبلاغ والتّلقّي، [فحسبُ]، بل يقوّض البنية السّرديّة للخطاب، ولذلك، فالتّضافر بين تلك المكوّنات، ضرورة مُلزمة في أيّ خطاب سرديّ»(٢)، ولمّا تناولَت الوظيفة السّابقة الحديث عن مكوّنين من مكوّنات العمليّة السّرديّة (السّرد، المتلقّي)، كان حريًّا بنا التّوقّف هنا عند مَنشئها، ومُخرِجِها إلى حيّز الوجود، الطّرفِ الأوّل في كلّ عمل سرديّ: السّارد



وتجدر الإشارة إلى أنّ وِقفتنا عند السّارد _ها هنا_ ليست لكونه منفعلًا، كما هو شأن سابقيه (السّرد، االمتلقّي)، بل بوصفه فاعِلًا، مؤثّرًا، فيما ينسجه من سرود.

---

١) ينظر: خليل، لؤيّ: عجائبيّة النّثر الحكائيّ، ص٢٠٩
٢) إبراهيم، عبد الله: السّرديّة العربيّة، ص١٤

يُعرّف السّارد بأنّه «الشّخص الّذي يروي الحكاية، أو يُخبِر عنها، سواء كانت حقيقيّة أم متخيّلة»[1]. وممّا يشغل الدّراسات السّرديّة من جهته، علاقته بالمؤلّف (الحقيقيّ، الضّمنيّ)، ووجهة نظره/ التّبئير، بملاحظة علاقته باالشّخصيّات والأحداث، وقد حدّد (بويون) هذه العلاقة في ثلاث مجموعات رئيسة[2]:

أ. **رؤية من الخلف:** ويكون السّارد > من الشّخصيّة الحكائيّة، وهو شبيه بالتّبئير في درجة الصّفر، إذ يفوق السّارد الشّخصيّات علمًا «إمّا في معرفته بالرّغبات السّرّيّة لدى إحدى شّخصيّات الرّواية (الّتي تكون غير واعية برغباتها)، وإمّا في معرفته لأفكار شخصيّات كثيرة في آن واحد (وذلك ما لا تستطيعه أيّ من هذه الشّخصيّات)، وإمّا في سرد أحداث لا تدركها شخصيّة روائيّة بمفردها»[3].

ب. **رؤية مع:** وفي هذه الحالة تكون المعادلة: السّارد = الشّخصيّة الحكائيّة معرفةً، وغالبًا ما يكون السّارد متماهيًا بمسروده (مرويّه) شاهدًا أو بطلًا حكائيًّا. وهو شبيه بالتّبئير الدّاخليّ.

---

1) Wales, Katie: A Dictionary of Stylistics, Longman, London_ Newyork. P \ 316

عن السّرديّة العربيّة: عبد الله إبراهيم، ص١١

٢) برنس، جيرالد: المصطلح السّرديّ، ص٢٤٥

٣) الوكيل، سعيد: تحليل النّصّ السّرديّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م. ص٦٥ استنادًا إلى بحث (تودوروف) (مقولات السّرد الأدبيّ) تر: الحسين سبحان، وفؤاد صفا، ضمن (طرائق تحليل السّرد الأدبيّ): رولان بارت وآخرون، تر: عبد الحميد عقادر وآخرون، اتّحاد كتّاب المغرب، ط١، ١٩٩٢م. ص٥٨-٦٠

رؤية من الخارج: السّارد < الشّخصيّة الحكائيّة، إذ لا يعرف إلّا ما تعرفه بعض الشّخصيّات ممّا يتبدّى في السّرد، وليس له صلاحيّة النّفوذ إلى بواطن الشخصيّات، بل يكتفي بسرد بعض المواقف والوقائع، وإسباغ الأوصاف الخارجيّة عليها، دون تبئيرها داخليًّا، وهو ما يُسمّى بالتّبئير الخارجيّ.

وتبعًا لزوايا الرّؤية الّتي أتى بها (بويون) تظهر ثنائيّة الرّاوي المتماهي بمرويّه/ الرّاوي المفارق لمرويّه(١)؛ و ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ (عبد الله إبراهيم) قد جعل الفيصلَ بينهما تدخّل أحدهما في السّرد أو حياديّته؛ فالرّاوي «في المرويّات السّرديّة الشّفاهيّة ينتظم في نمطين: راوٍ مفارق لمرويّه، يتدخّل دائمًا فيما يروي، وراوٍ متماهٍ بمرويّه، يترك للمرويّ أن يُروَى دونما تدخّل مباشر فيه»[٢].

والرّاوي المُمثَّل (المتماهي) في السّرد لا يعدو أن يكون شاهدًا[٣] أو وسيطًا[٤] أو بطلًا حكائيًّا، ولا يخلو كلّ نصّ من نصوص المصنّفات من اجتماع ضربي الرّاوي كليهما (المفارق، والمتماهي).

---

١) ينتظم السّارد تبعًا لعلاقته بالحكاية عند (حليفيّ) في ضربين: «السّارد الملتحم بالحكاية: وهو السّارد المتضمّن في الحكاية، ويشغل وظيفتين في آن، فهو راوٍ ومشارك في الأحداث»، و السّارد غير الملتحم بالحكاية: «يحتفظ بوظيفة الحكي، دون اشتراكه في أحداث الرّواية، مستقلًّا عنها، غائبًا عن مجرياتها بوصفه فاعلًا»، شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ص١٥٦-١٥٧

٢) السّرديّة العربيّة، ص١٤٥

٣) السّارد الشّاهد هو: «السّارد الّذي لايُعرف عنه أيّ شيء عمليًّا سوى أنّه موجود» برنس، جيرالد: المصطلح السّرديّ، ص١٦٠

٤) السّارد الوسيط هو: «سارد يشكّل إحدى الشّخصيّات في الوقائع والمواقف المرويّة، وله تأثيره البالغ فيها»، المرجع السّابق، ص١٥٩

فالرّاوي المفارق لمرويّه: يتمثّل في سلسلة متلاحقة من الرّواة، تتولّى وظيفة الإسناد لإضفاء صفة القداسة على النّصوص، وإيهام مصداقيّتها، ولا يفوت هؤلاء الرّواة التّدخّل في السّرد كلّما سنحت لهم الفرصة، إمّا استهلالًا، وهو أسلوب يندر في النّصوص العجائبيّة، ويكون تدخّل السّارد بالاقتباس من السّنّة المشرّفة، تسويغًا لسردٍ لاحق، «**حدّثنا عبد الله، قال: حدّثنا إسحاق بن إسماعيل، حدّثنا وكيع، وعبد الله بن نمير، عن الرّبيع بن سعد الجعفيّ، عن عبد الرّحمن بن سابط، عن جابر بن عبد الله، قال: قال النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم: "حدِّثوا عن بني إسرائيل، فإنّه كانت فيهم الأعاجيب". ثمّ أنشأ يُحدّث، قال: خرجت رفقة مرّة يسيرون في الأرض، فمرّوا بمقبرة...**»[١]، يتولّى حمل المتن وتحميله بضع عشرة راويًا انتهاءً بـ (جابر بن عبد الله)، ولعلّه أدرك أنّ ما سيسوقه من خبر لن تتقبّله الأنفس برحابة صدر وتلقائيّة، بل ستساورها الشّكوك حول مصداقيّته، فتوّج السّرد بدعمٍ من الرّسول الكريم صلّى الله عليه وسلّم، يُبيح فيه الإخبار بما ورد عن بني إسرائيل، كما يسِم تلك الأخبار بطابعها (الأعاجيب)، فكان بمنزلة تهيئة للمتلقّي، لئلّا يُفاجأ بما سيتوارد على مسمعه.

وإمّا تعقيبًا، وهو الأعمّ الأغلب لتدخّلات الرّاوي فيما يرويه، ولم يشهده، فيأتي تعليقه بمثابة خاتمة للسّرد، يضمن به ترسيخ ما ورد في النّصوص من عجائبيّة في فكر المتلقّي، وبذلك يُذكي نيران حيرته، بإصراره على إيهام مصداقيّته، وللتّعقيب مظاهر منها:

تزكية الّصّلةّ بين الرّاوي المتماهي بمرويّه، وسواه من الرّواة، وعلى الرّغم من أنّه أُسقط من السّند، فإنّه حضر في المتن وصفًا، لا شخصًا «**حدّثنا عبد الله، نا بشر ابن معاذ العقديّ، قال، قال عباد المقري: خرجت يومًا أريدُ الجبان.. قال أبو بكر**

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٦ ص٣٠٦

[عبد الله بن أبي الدّنيا]: فقلتُ لبشر بن معاذ: من حدّثك بهذا عن عبّاد؟ قال: حدّثني مَن أثق به مِن أصحابنا»[١]، ثمّ إنّ ثمّة نصوصًا يعمد فيها الرّاوي المفارق لمرويّه إلى تزكية الرّاوي المتماهي بمرويّه نفسِه، إذ لم تقتصر التّزكية على الصّلة، بل تعدّتها إلى المصدر، ففي الخبر «**حدّثنا عبد الله، قال: حدّثنا إسماعيل بن أسد، حدّثنا خلف بن تميم، حدّثنا بشير أبو الخصيب، قال: كنتُ رجلًا موسرًا، تاجرًا،.. قال خلَف: قلتُ: يا أبا الخصيب!! هذا الحديث الّذي حدّثتني بمشهد منك؟ قال: نعم، بصر عيني وسمع أذني. قال خلف: فسألتُ عنه، فذكروا عنه خيرًا»**[٢]، وإن يكن الرّاوي (أبو الخصيب) يتصدّى للسّرد بضمير التّكلّم، مؤكّدًا مشاركته في الأحداث، ودوره البارز فيها، فإنّ (خلف) الرّاوي من الدّرجة الثّانية (المفارق لمرويّه) يتعمّد السّؤال و دعوى التّشكيك، ليظفر بالتّأكيد، وإزالة أيّ لبس أو حيرة يمكن أن تعترض المتلقّي من بعده، لا سيّما أنّ الرّواة يدركون أنّهم غدوا وساطة تنقل المتن الخبريّ عبر سلسلة متواصلة من غير أن تكون لهم أهليّة التّدخّل في صلبه تغييرًا أو تعديلاً، وبالتّالي «لم يبقَ لهم سوى ترك انطباعاتهم الشّخصيّة ومواقفهم والمؤثّرات الّتي تفرضها البنية الثّقافيّة لزمن الرّواية على المرويّ»[٣]

ومن وظائف السّارد أيضًا تولّي مهمّة إنهاء السّرد بالإخبار عمّا آل إليه حال الرّاوي المتماهي بمرويّه، كونه بطل السّرد، في الخبر: «**حدّثنا أبو بكر، حدّثني محمّد بن الحسين، حدّثنا خالد بن عمرو القرشيّ، حدّثنا صدفة بن سليمان الجعفريّ، قال: كانت لي شرّة سمجة، فأنبتُ، فندمت.. قال خالد: فكان بعد ذلك قد تنسّك وخشع، فكنتُ أسمعه يقول في دعائه في السّحر _وكان لنا جارًا بالكوفة_ أسألك إنابةً لا**

---

١) المصدر السّابق، ج١ ص٦٦

٢) المصدر نفسه، ج٦ ص٢٧٧ -٢٧٩

٣) إبراهيم، عبد الله: السّرديّة العربيّة، ص٢١٩

رجعة فيها، ولا حوَر، يا مصلح الصّالحين، يا هادي الضّالّين، ويا راحم المذنبين»[١].

فالتّعقيب جاء استتباعًا للسّرد، وتوصيفًا لحال الرّاوي بعد روايته، فثمّة في النّصّ سردان: سردٌ سابقٌ، وهو المتن الأساس، وسردٌ لاحق: يأتي نتيجة لسابقه، ويتولّاه راوٍ تالٍ لسابقه.

وفي الخبر أيضًا: «**حدّثنا أبو بكر، حدّثني محمّد بن الحسين، حدّثنا داود بن المحبر، حدّثنا أعين أبو حفص الخيّاط، قال: سمعتُ مالك بن دينار يقول: رأيتُ أبا عبدالله، مسلم بن يسار في منامي بعد موته بسنة، فسلّمتُ عليه، فلم يردّ عليّ السّلام.. قال: ثمّ شهق شهقة، وخرّ مغشيًّا عليه. قال: فلبثَ بعد ذلك أيّامًا مريضًا من غشيته، ثمّ مات، فيُروى أنّ قلبه انصدع فمات، رحمه الله»**[٢]. بعد أن يُغشَى على (مالك بن دينار) يتولّى السّارد التّالي (أعين أبو حفص الخيّاط) زمام السّرد، وينهيه معلنًا اختفاء الرّاوي المتماهي بمرويّه، بوفاته إثر ما سمعه في الخبر العجائبيّ من وصف لأحوال تالية للموت.

نخلص إلى أنّ السّارد وإن فارق مرويّه في خوض الأحداث، فإنّه ظلّ له مُخلصًا بصياغتها، وتدعيمها، لأسر المتلقّي في شباك حيرة العجائبيّ وتردّده.. وإذا كان للعجائبيّ دوره في إثراء السّرد وإثارة المتلقّي، فإنّ للسّارد دوره في إغناء العجائبيّ وديمومته.

---

١) موسوعة الإمام ابن أبي الدّنيا، ج٣ ص ٢٨

٢) المصدر السّابق، ج٣ ص٤٠

الخاتمة

لمّا كان قصدُنا من البحث قد حُدّد ببيان مدى إمكانيّة انتماء النّصوص المصنّفة في القرن الثّالث الهجريّ إلى مفهومٍ غربيّ، مُتّكئ في نشأته على تحرّي الثّيمات المشتركة في نصوص مشرقيّة بالتّوازي مع نصوص أنتجَتها الحضارة الغربيّة نفسها، فأحسَب أنّ الدّراسة قد بلغَت غايتها متوسّلةً بأركانها: المدخل، وثلاثة فصول.

أمّا المدخل التّمهيديّ؛ فقد عرّفنا فيه بالمصنِّف (ابن أبي الدّنيا) من خلال رصد أقوال أهل عصره وشهادة العلماء فيه والّتي اتّفقت على مروءته وصدقه في روايته، وإن كانوا قد أخذوا عليه تحيّزه فيما يرويه لأهل الزّهد والرّقائق، غير أنّ مأخذَهم هذا كان مصدرًا من مصادر غنى مصنّفاته بـ "عجائب" أهّلتها لتكون مادّةً للبحث العجائبيّ، لا سيّما ما صنّفه في (المنامات، الهواتف، من عاش بعد الموت، المحتضرين، الأولياء...).

وقد حاولنا في الفصل الأوّل التّوقّف مليًّا عند مفهوم (العجائبيّ) الرّكن الأساسيّ للدّراسة، وذلك من خلال عقد الموازنات بينه وبين نظائره من المفاهيم، لاسيّما الأسطوريّ والخرافيّ، ووجدنا أنّ البؤرة الّتي يقرب فيها العجائبي من نظيره الأسطوريّ هي ذاتها بؤرة المفارقة له، فإذا تماثلا في حرص كليهما على تجسيد الحدث الخارق في نصّه، اختلفا في تموقع الخرق وضرورة الوقوف على تفسيره وبيان علّته، وفيما تنتمي الأسطورة إلى المقدّس بتجسيدها الآلهة وأنصاف الآلهة،

واتّخاذها من زمن البدايات فضاءً لها، تبقى القداسة صفةً محتملةً في العجائبيّ، ترتبط بطبيعة التّفسير الّذي يخلص إليه المتلقّي إثر تردّده. وكذلك الأمر بالنّسبة إلى الخرافيّ الّذي يجسّد الحدث الخارق في نصّه، لكن على أنّه أمر طبيعيّ لا غرابة فيه، ويتأتّى ذلك من فضاء الخرافة العجيب المغاير للعالم المألوف، خلافًا للعجائبيّ المتموقع في عالم هو عالم الأحياء الحقيقيّ، يعترضه حدث لامألوف فيه شبهة الانتماء إلى عالم مغاير لعالمه الحقيقيّ. كما توقّفنا عند العجيب والغريب باعتبارهما جنسين متاخمين للعجائبيّ، ينضوي ضمن أحدهما إثر تفسيره، فما انتمى إلى الحقيقة كان غريبًا لمخالفته الألفة المعهودة، وما حاد عنها إلى اللّاحقيقة كان عجيبًا. وعرَضنا بعد ذلك لحدّي العجائبيّ: التّردّد والتّفسير؛ أمّا التّردّد فقد كان موقفًا للمتلقّي تجاه الأحداث اللّامألوفة بين قبولها على أنّها أحداث لامألوفة لكنّها تنتمي إلى الحقيقة المعرفيّة في المنظومة الإسلاميّة، أو أنّها غير حقيقيّة، وتبعًا لذلك يخلص التّردّد إلى أحد تفسيرين: تفسير حقيقيّ وحدّه الكرامة الإلهيّة، وتفسير غير حقيقيّ ومجاله التّوهّم والحيل والسّحر..

وقد توقّفنا في الفصل الثّاني عند موضوعات العجائبيّ، مؤثرين تبويبها بحسب الثّيمات المشتركة للأحداث اللّامألوفة في نصوص المصنّفات، ووجدنا أنّها يمكن أن تصنّف في ثلاثة مظاهر: هي التّواصل بين العوالم، وثنائيّة الدّعاء/ الخرق، والتّحوّل. وقد حاولنا في المظهر الأول استشفاف العلاقة بين عالم الشّهادة المادّيّ وعالمي الغيب والبرزخ في نصوص المصنّفات، ووجدنا أنّ الحدّ بين تلك العوالم إنّما هو هلاميّ يضيق حينًا ويتّسع أحيانًا أخرى سامحًا بالانتقال فيما بينها، وسريان تأثيرات أحدهما في الآخر، وذلك من خلال وسائل اتّخذتها الشّخوص للعبور فيما بينها، وهي: الرّؤيا الّتي تعدّ وسيلةً تجمع بين الوسيلتين التّاليتين من خلال حاسّتي السّمع والبصر، ولكنّ العبور يكون هنا من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب، خلافًا للهتاف والمشاهدة، حيث يتمّ العبور من العالم الغيبيّ إلى العالم

المادّي المحسوس، وقد تجسّدت شخوصه في (الملائكة، والجنّ، والأموات) ، وقد درسنا في المظهر الثّاني للموضوعات ثنائيّة الدّعاء/ الخرق، من خلال وحدات دلاليّة تواترت في النّصوص هي: الإفراج والتّحوّل والإحياء مشكّلةً باجتماعها مظاهر الإجابة لمتلازمة الدّعاء/ الخرق. وأمّا الموضوعة الثّالثة، فهي التّحوّل: وقد طالت صفة الأعيان، لاسيّما البحر إذ تخلّى عن صفاته الجوهريّة إلى أخرى مغايرة لطبيعته، وكذلك الأمر بالنّسبة للزّمان والمكان.

وأمّا الفصل الثّالث، فقد عرضنا فيه لوظائف العجائبيّ، بحسب ما استقريناه في النّصوص وتوصّلنا إلى أنّ العجائبيّ قدّم وظائف عدّة تراوحت بين الدّينيّة والاجتماعيّة والسّرديّة، ولعلّ الوظيفة الدّينيّة كانت أكثر هيمنةً عليها تبعًا لطبيعة النّصوص، والغاية الّتي صُنِّفت من أجلها، وقد أكّدت الوظيفة الاجتماعيّة على ضرورة أداء الحقوق إلى أصحابها بالإضافة إلى التّنفير من الآفات الاجتماعيّة والحدّ من استشرائها، من خلال تصوير عقوبتها وتبِعَاتها على الفرد ومجتمعه، كمَا أدّت النّصوص وظائف سرديّة تمثّلت في إذكاء السّرد وخدمته بتصعيد حدّة الصّراع وتأجيل النّهاية المنتظرة بالحفاظ على التّوتّر، وإثارة المتلقّي النّصّيّ وخارج النّصّيّ بالتّردّد في محاولة التّفسير لما تواتر في السّرد من لامألوف بين تفسير حقيقيّ وآخر غير حقيقيّ، وذلك بدراسة حيثيّات النّصّ والبيئة الّتي أنتجته.

وبعدُ، فإنّ خلاصة البحث قد أكّدت انتماء نصوص المصنّفات إلى مفهوم العجائبيّ، ولعلّ ذلك تأتّى ابتداءً من طبيعة النّصوص المتموقعة على الحافَة بين قداسة الكرامة من جهة وبين تخيّليّة السّرد من جهة أخرى، ممّا ضمن تردّد المتلقّي وعوز النّصّ للتّفسير، وممّا أكّد الانتماء العجائبيّ أيضًا ما زخرت به النّصوص من موضوعات تتقاطع مع الموضوعات الّتي حدّدها (تودوروف) ، فضلاً عن الوظائف المؤدّاة والّتي تجاوزت في النّصوص ما ارتآه (تودوروف) في بحثه.

مصادر ومراجع البحث (*)

* **القرآن الكريم**

* أبتر، ت. ي: **أدب الفانتازيا مدخل إلى الواقع**، تر: صبار السّعدون، ط١ دار المأمون، بغداد، ١٩٨٩م.

* إبراهيم، زكريّا: **مشكلة الفنّ**، مكتبة مصر، د.ط، القاهرة، (د.ت).

* إبراهيم، عبد الله: **السّرديّة العربيّة بحث في البنية السّرديّة للموروث الحكائيّ العربيّ**، ط١ المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت_الدار البيضاء، ١٩٩٢م .

* ابن الأثير، عليّ بن محمّد (٦٣٠هـ): **أسد الغابة في معرفة الصّحابة**، تح: عليّ محمّد معوّض، و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).

* أركون، محمّد: **الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة**، تر: هاشم صالح، ط٢ المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت_ الدّار البيضاء، ١٩٩٦م.

* الأعسم، عديّ: **الجانب العقلانيّ في اللّامعقول**، ط١ الدّار العالميّة، بيروت ١٩٨٤م.

* إلياد، مرسيا: **مظاهر الأسطورة**، تر: نهاد خيّاطة، ط١ دار كنعان، دمشق، ١٩٩١م.

---

*) نهجتُ في الدّراسة التّمييزَ بين المصدر والمرجع على أساس نسبة المقبوس إلى صاحبه؛ فما كان للمؤلّف نفسه، فهو مصدر، وما أُخذ عن غيره، فهو مرجع.

* الباجوريّ، إبراهيم: **البردة للإمام البوصيريّ**، تح: عبد الرّحمن حسن مسعود، ط٢ مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٣م.

* بارت، رولان: **مدخل إلى التّحليل البنيويّ للقصّ**، تر: منذر عياشيّ، مركز الإنماء الحضاريّ، ط١، حلب، ١٩٩٣م.

* بارتلمي، جان: **بحث في علم الجمال**، تر: أنور عبد العزيز، مرا: نظمي لوقا، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٠م.

* برنس، جيرالد: **المصطلح السّرديّ_ معجم مصطلحات**، تر: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣م.

* بروب، فلاديمير: **مورفولوجيا القصّة**، تر: عبد الكريم حسن، و سميرة ابن عمو، ط١ شراع، دمشق، ١٩٩٦م.

* بكر، أيمن: **السّرد في مقامات الهمذانيّ**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

* بلّعلي، آمنة: **الحركيّة التّواصليّة في الخطاب الصّوفيّ**، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.

* بلّوز، نايف: **علم الجمال**، منشورات جامعة دمشق، ط٦، دمشق، ٢٠٠٣م.

* الترّمذيّ، محمد بن عيسى (٢٧٩هـ): **الجامع الصّحيح** (سنن الترّمذيّ)، تح: كمال يوسف الحوت، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.

* ابن تغري بردي، يوسف (٨٧٤هـ): **النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، المؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والتّرجمة، القاهرة، (د.ت).

* تليمة، عبد المنعم: **مقدّمة في نظريّة الأدب**، دار الثّقافة، القاهرة، ١٩٧٣م.

* تودوروف، تزفيتن: **مدخل إلى الأدب العجائبيّ**، ط١ دار شرقيّات، القاهرة، ١٩٩٤م.

* الجابريّ، صلاح: **خارقيّة الإنسان الباراسيكولوجيّ من المنظور العلميّ**، ط٢ دار صفحات، دمشق، ٢٠٠٩م.

* الجاحظ، عمرو بن بحر (٢٥٥هـ): **كتاب الحيوان**، تح: عبد السّلام هارون، ط١ مطبعة البابيّ الحلبيّ، القاهرة، ١٩٣٨م.

* جبار، سعيد: **الخبر في السّرد العربيّ** الثّوابت والمتغيّرات، ط١ المدارس، الدّار البيضاء، ٢٠٠٤م.

* الجرجانيّ، الشّريف (٨١٦هـ): **معجم التّعريفات**، تح: محمّد صدّيق المنشاويّ، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت).

* الجزائريّ، طاهر: **اعتقاد أهل السّنّة والجماعة**، تح: عبد العزيز عزّ الدّين السّيروان، ط١ السّيروان للطّباعة والنّشر، دمشق، ١٩٩٤م.

* الجزّار، منصف: **المخيال العربيّ في الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم**، ط١ دار الانتشار العربيّ، بيروت، ٢٠٠٧م.

* جنيت، جيرار: **خطاب الحكاية**، تر: محمّد معتصم_ عبد الجليل الأزديّ_ عمر حلّي، ط٢ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م.

* ابن الجوزيّ، عبدالرّحمن (٥٩٧هـ): **تلبيس إبليس**، صحّحه: محمّد منير الدّمشقيّ، مطبعة النّهضة، القاهرة، ١٩٢٨م.

صيد الخاطر، تحقيق: السّيّد محمّد سيّد_ سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥م.

القصّاص والمذكّرون، تح: محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول، ط١ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٦م.

المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تح: محمّد عبد القادر عطا_ مصطفى عبد القادر عطا، ط١ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢م.

* حبنكه الميدانيّ، عبد الرّحمن: **أسس الحضارة الإسلاميّة ووسائلها**، دار القلم، ط٢، دمشق، ١٩٨٠م.

العقيدة الإسلاميّة وأسسها، دار القلم، ط٢، دمشق_ بيروت، ١٩٧٩م.

* أبو الحجاج، يوسف: **الظّواهر البشريّة الخارقة بين الحقيقة والخيال**، ط١ الوليد للدّراسات والنّشر، دمشق_ القاهرة، ٢٠٠٨م.

* الحفنيّ، عبد المنعم: **المعجم الصّوفيّ**، ط١ دار الرّشاد، القاهرة، ١٩٩٧م.

* الحكيم، سعاد: **المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة**، ط١ دندرة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٨١م.

* حليفي، شعيب: **شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة**، ط١ الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠٠٩م.

* الحمويّ، ياقوت (٦٢٦هـ): **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م.

* ابن حنبل، أحمد (٢٤١هـ): **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تح: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، ط١ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٥م.

* الخطيب البغداديّ، أحمد (٤٦٣هـ): **تاريخ بغداد**، ط١ المكتبة العربيّة، القاهرة، ١٩٣١م. (طبع هذا المجلّد على أصل دار الكتب المصريّة بعد معارضته على نسخة الصميصاطية)

* ابن خلدون، عبدالرّحمن (٨٠٨هـ): **مقدّمة ابن خلدون**، تح: سعيد محمود عقيل، ط١ دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٥م.

* ابن خلّكان، أحمد (٦٨١هـ): **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان**، تح: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د.ت).

* خليل، لؤيّ: **تلقّي العجائبيّ في النّقد العربيّ الحديث (المصطلح والمفهوم)**، ط١ هيئة الموسوعة العربيّة، دمشق، ٢٠٠٥م.

عجائبيّة النّثر الحكائيّ أدب المعراج والمناقب، التكوين، دمشق، ٢٠٠٧م.

* ابن أبي الدّنيا، عبدالله (٢٨٢هـ): **موسوعة الإمام ابن أبي الدنيا**، تح: زياد حمدان، عبد الحميد شانوحة، محمد حسام بيضون، محمد السعيد بن بسيوني زغلول، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، يسرى عبد الغني عبد الله، ط١ المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦م.

* أبو ديب، كمال: **الأدب العجائبيّ والعالم الغرائبيّ**، ط١ دار السّاقي، بيروت، ٢٠٠٧م.

* ديرلاين، فريدريك فون: **الحكاية الخرافيّة**، تر: نبيلة إبراهيم، مرا: عزّ الدّين إسماعيل، ط١ دار القلم، بيروت، ١٩٧٣م.

* الذّهبيّ، أبو عبد الله شمس الدّين(٧٤٨هـ): **سير أعلام النّبلاء**، تح: عليّ أبو زيد، ط٩ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٣م.

كتاب تذكرة الحفّاظ، (د. ط) ، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (د.ت).

* الرّازي، ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ): **كتاب الجرح والتّعديل**، ط١ دار الكتب العلميّة، القاهرة، ١٩٥٣م.

* الرّازي، فخر الدّين (٦٠٤هـ): **تفسير الفخر الرّازي المشتهر بالتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط١ دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م.

* الزّنيديّ، عبدالرّحمن: **مصادر المعرفة في الفكر الدّينيّ والإسلاميّ**، مكتبة المؤيّد، الرّياض، (د. ت).

* زهديّ، بشير: **علم الجمال والنّقد**، دمشق، ١٩٨٢م.

* زيدان، يوسف: **كرامات الصّوفيّة نصّ أدبيّ مضادّ للتّصوّف**، فصول، القاهرة، مج١٣، عد٣، خريف ١٩٩٤م.

* زيعور، عليّ: **العقليّة الصّوفيّة ونفسانيّة التّصوّف**، ط١ دار الطّليعة، بيروت، ١٩٧٩م .

الكرامة الصّوفيّة والأسطورة والحلم، ط١ دار الطّليعة، بيروت، ١٩٧٧م.

* سانتيانا، جورج **الإحساس بالجمال_تخطيط النّظريّة في علم الجمال**، تر: محمّد مصطفى بدويّ، مرا: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢م.

* ستّار، ناهضة: **بنية السّرد في القصص الصّوفيّ**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٣م

* سراج الدّين، عبدالله: **الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها**، ط٢ مطبعة الأصيل، حلب، ١٩٨٤م.

* السّهرورديّ، شهاب الدّين (٥٨٧هـ): **التّلويحات اللوحيّة والعرشيّة**، تح: عليّ محمّد إسبر- محمّد أمين أبوجوهر، ط١ دار التّكوين، دمشق، ٢٠٠٥م.

* بوسلامة، يحيى: **الإنسان والغيب**، ط١ منشورات العصر الحديث، بيروت، ١٩٨٦.

* ابن سينا، أبو عليّ (٤٢٧هـ): **الإشارات والتّنبيهات**، تح: سليمان دنيا، ط٣ دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

* الشّابكة: http://ar.wikipedia.org

* الشّيخ،محمّد عبدالغنيّ: **النّثر الفنّيّ في العصر العبّاسيّ الأوّل**، الدّار العربيّة للكتاب، (د.ط)، (د.ت).

* الصّالح، نضال: **النّزوع الأسطوريّ في الرّواية العربيّة المعاصرة**، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.

* صحراويّ، إبراهيم: **السّرد العربيّ القديم_الأنواع والوظائف والبنيات**، منشورات الاختلاف، ط١، الجزائر، ٢٠٠٨م.

* الصّدّيق، حسين وكليب، سعدالدّين: **مدخل إلى الفكر الجماليّ عند العرب المسلمين**، مديريّة الكتب والمطبوعات الجامعيّة، حلب، ٢٠٠٦م.

* الصّدّيق، حسين: **مقدّمة في نظريّة الأدب العربيّ الإسلاميّ**، مديريّة الكتب والمطبوعات الجامعيّة، حلب، ٢٠٠٤م.

* صليبا، جميل: **المعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، ١٩٨٢م.

* طاش كبرى زاده، أحمد ابن مصطفى (٩٦٨هـ): **مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم**، تح: كامل بكريّ، وعبد الوهاب أبو النّور، دار الكتب الحديثة، (د.ت) .

* الطّوسيّ، عبدالله (٣٧٨هـ): **كتاب اللّمع في التّصوّف**، تح: رنولد نيكلسون، ليدن، ١٩١٤م.

* العابو، عبد الرّحمن: **التّراجيديّ في أساطير الشّرق القديم**، ط٢ دار نون، حلب، ٢٠١١م.

* ابن عبد البرّ، يوسف (٤٦٣هـ): **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تح: عادل مرشد، ط١ دار الإعلام، عمّان، ٢٠٠٢م.

* عبد الحميد، شاكر: **الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضيّ**، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٩م.

* عتّو، عبد الله: **مشكل المنهج في قراءة بعض الكتابات المنقبيّة بالمغرب**، عالم الفكر، الكويت، مج٢٥ عد٢ ، ١٩٩٦م.

* العسقلانيّ، شهاب الدين (٨٥٢هـ): **تهذيب التّهذيب**، تح: إبراهيم الزّيبق_ عادل مرشد، ط١ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ١٩٩٦م.

* علّام، حسين: **العجائبيّ في الأدب من منظور شعريّة السّرد**، ط١ الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٠م.

* علاويّ، الخامسة: **الإرهاصات العجائبيّة في التّراث السّرديّ العربيّ القديم وإشكاليّة التّلقّي،** الرّاوي عدد١٨، النّادي الأدبيّ الثّقافيّ بجدّة، مارس ٢٠٠٨م.

* العنتيل، فوزيّ: **عالم الحكايات الشّعبيّة،** دار المرّيخ للنّشر، الرّياض، ١٩٨٣م.

* الغرناطيّ، أبوحامد (٥٦٥هـ) : **تحفة الألباب ونخبة الإعجاب،** تح: إسماعيل العربيّ، ط١ المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.

* غريمال، بيار: **الميثولوجيا اليونانيّة،** تر: هنري زغيب، ط١ منشورات عويدات، بيروت_ باريس، ١٩٨٢م.

* الغزاليّ، أبو حامد (٥٠٥هـ): **إحياء علوم الدّين،** دار صادر، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.

المنقذ من الضّلال، تح: سعد كريم الفقيّ، دار ابن خلدون، الإسكندريّة، (د.ت).

* ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم(٢٧٦هـ): **المعارف،** تح: ثروت عكاشة، ط٤ دار المعارف، القاهرة، (د. ت).

* القرطبيّ، أبو عبد الله محمّد (٦٧١هـ): **الجامع لأحكام القرآن،** تح: عبد الله التّركيّ، ط١ مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ٢٠٠٦م.

* القزويني، زكريّا (٦٨٢هـ): **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، تح: سعد الفقيّ، وكريم الأزهريّ، دار ابن خلدون، الإسكندريّة، (د.ت).

* قسم الدّراسات والبحوث في جمعيّة التّجديد الثّقافيّة والاجتماعيّة: **الأسطورة توثيق حضاريّ**، ط١ دار كيوان، دمشق، ٢٠٠٩م.

* القشيريّ، عبدالكريم (٤٦٥هـ): **الرّسالة القشيريّة**، ط١ مطبعة مصطفى بابي الحلبيّ، القاهرة، ١٩٤٠م.

* قطب، سيّد: **في ظلال القرآن**، ط٧ دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ١٩٧١م.

* الكتبيّ، ابن شاكر (٧٦٤هـ): **فوات الوفيات**، تح: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٥١م.

* ابن كثير، إسماعيل (٧٧٤هـ): **البداية والنّهاية ومعه نهاية البداية والنّهاية في الفتن والملاحم**، تح: يوسف الشّيخ محمّد البقاعيّ، ط٢ دار الفكر، ١٩٩٧م.

السّيرة النّبويّة، تح: مصطفى عبد الواحد، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (د.ت)،

* الكعبيّ، ضياء: **السّرد العربيّ القديم الأنساق الثّقافيّة وإشكاليّات التّأويل**، ط١ المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ٢٠٠٥م.

* الكلاباذيّ، محمّد (٣٨٠هـ): **التّعرّف إلى مذهب أهل التّصوّف**، دار الإيمان، دمشق، ٢٠٠٥م.

* الكنديّ، يعقوب بن إسحاق (٢٥٦هـ): **رسائل الكنديّ الفلسفيّة (رسالة في حدود الأشياء ورسومها)**، تح: محمّد عبدالهادي أبوريدة، ط٢ مطبعة حسّان، (د.ت).

* كيليطو، عبدالفتّاح: **الحكاية والتّأويل دراسات في السّرد العربيّ**، ط١ دار طوبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ١٩٨٨م.

* لحمدانيّ، حميد: **بنية النّصّ السّرديّ من منظور النّقد الأدبيّ**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء_ بيروت، ١٩٩١م.

* لوسيف، ألكسي: **فلسفة الأسطورة**، تر: منذر بدر حلّوم، ط١ دار الحوار، الّلاذقيّة، ٢٠٠٠م.

* مؤلّف مجهول: **معجم مصنّفات ابن أبي الدّنيا**، تح: صلاح الدّين المنجّد، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، مج٤٩ ، ١٩٧٤م.

* مبروك، عليّ: **النّبوّة من علم العقائد إلى فلسفة التّاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد**، ط١ التّنوير، بيروت، ١٩٩٣م.

* مجمع اللّغةالعربيّة: **المعجم الوسيط**، ط٣ مكتبة النّوريّ، دمشق، (د.ت).

* محمّد، عبدالحميد: **الأسطورة في بلاد الرّافدين**، ط١ دار علاء الدّين، دمشق، ١٩٩٨م.

* محمود، إبراهيم: **جغرافية الملذّات _الجنس في الجنّة**، رياض الرّيّس، ط١، بيروت_ لندن، ١٩٩٨م.

* محمود، زكي نجيب: **المعقول واللّامعقول في تراثنا الفكريّ**، دار الشّروق، بيروت، (د.ت).

* المرعيّ، فؤاد: **المدخل إلى علم الأدب**، مديريّة الكتب والمطبوعات الجامعيّة، ط١، حلب، ١٩٧٨م.

* مروة، حسين: **النّزعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، دار الفارابيّ، بيروت، ١٩٧٩م.

* المزّيّ، جمال الدّين يوسف: (٧٤٢هـ) **تهذيب الكمال في أسماء الرّجال**، تح: بشّار عوّاد معروف، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، (د.ت)

* مفتاح، محمّد: **التّلقّي والتّأويل**، ط١ المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت_ الدّار البيضاء، ١٩٩٤م

مجهول البيان، ط١ دار طوبقال، ١٩٩٠م.

* مويفن، المصطفى: **بنية المتخيّل في نصّ ألف ليلة وليلة**، ط١ دار الحوار، اللّاذقيّة، ٢٠٠٥م.

* النّاصر، دعد: **المنامات في الموروث الحكائيّ العربيّ**، ط١ المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ٢٠٠٨م.

* النّيسابوريّ، مسلم (٢٦١هـ): **صحيح مسلم**، تح: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط١ دار الكتب العلميّة، بيروت،١٩٩١م.

* هالين، فرناند وآخرون: **بحوث في القراءة والتّلقّي**، تر: محمّد خير البقاعيّ، ط١ مركز الإنماء الحضاريّ، حلب، ١٩٩٨م.

* هلال، إبراهيم: **التّصوّف الإسلاميّ بين الدّين والفلسفة**، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٧٩م.

* الوكيل، سعيد: **تحليل النّصّ السّرديّ**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

* ويليك، رينيه ووارن، أوستن: **نظريّة الأدب**، تر: عادل سلامة، دار المرّيخ، الرّياض، ١٩٩٢م.

THE FANTASTIC IN IBN ABI_DDUNIA'S BOOKS

No matter how many visions are in similar or indifference, the truth has one essence, and what surrounding it, is just passing perceptions, which may sometimes be in touched with its essence or other times be in parallel with its intensity to leave it.

And the shared line between the two is that who committed false perspective as a beacon , he\she does not know that it's a falsity , but strongly stick with it and be faithful as strong as the person who committed himself to the truth for its essence, and gradually the truth lose its objectivity to become a shallow reflection, which its heart is a self- believe , that which justifies the extensive doctrines and attribution in all humanitarian studies in the philosophical, Islamic , aesthetic, or mathematics' science fields.

And between the real essence and the false, there is a large gape, which separates them into parts. Its consequences reflect worry and confusion that colored the horizon of the lost soul between them with unusually divided colors. In this full contrasted gape, the miracles concept occupied its own place, speaking to the soul, leading it to serious questions that flame the existed knowledge, and transcend it to a certain space on a trip felled with keen confrontations of knowledge, which feed from the resources of the truth sometimes and non-truth other times.

Since this concept_ which is a Western concept originally, is restricted to frequency and nothing else, between the reality and fantasy. We did not find a difficulty in guiding it to be an Oriental concept, while following the Islamic patterns in the Arab heritage. But with modifying the frequency of the west, in a consistent with the cognitive nature of the transferred civilization.

However, the concept is modern and its translation is new, the studies are rare despite its diversity and novelty.

Then it may be asked; what justifies this study in the light of other studies that reached the spiritual gifts and the literature trips of the Arab and Islamic heritage.
And others interested in modern novels?

Perhaps the answer in short is to be interested in the Arabic-Islamic heritage which shins with its primitive subject, that every time the scholars try to discover it more, the more they create new subjects and untrained spring of literature especially during the Abbasid era. And I've chosen my study to be works by (Ibn Abi Dunya) ,that it contains news which reflects the heart of the miracles concept and its reality in narratives that are closer to the religious narrating than to the mystic one, which (Louay Khalil) headed for it. In addition to these works nobody, as I know, take it as a axis of his\her critical study.

According to that, sources of the study ranged between traditional and modernity, but it has been represented in this study about works by Ibn Abi Dunya studies. In addition to the resources that I needed to research in. The modern sources were concentrated in the earlier mentioned studies, which linked to the miracles concept. These sources take some thesis and leaving others depending on what is good for the research. In addition to the recent critical books which I used in the study to reach somehow the deep and serious understanding

As for the methods of the study, the nature of the research was needed to adopt an inductive analytical descriptive method in general, as well as to compare between the similar and the opposites especially in the first chapter, and depending also on the tools of the narrative structure, in particular the next two chapters through the comprehensive reading of the texts and choosing what can be included under the miracles concept , then categorized them depending on the theme that combines all its scattered works.

Thus, the search distributed among the preliminary introduction, followed by three chapters, lead by an

introduction, and ended with conclusion.
In the introduction I have identified (Ibn Abi Dunya): his life, his works, and his mentors, as well as his students and people who tell his stories.

Then it's followed by the first chapter, which I appropriated in a theoretical way for the miracles concept, where I tried to present its concepts, idioms that shaped other different concepts but related to it at the same time.

I also tried to present the two parts of the concept, which are the frequency issue – this distinguishes the concept, and the interpretation that leads to the center of the vanishing of this concept.

The second chapter is all about studying the manifestations of the Fantastic concept in the works of Ibn Abi Dunya, where they have been observed in the aspects of the concept in the studies, and set it in three aspects : communication between worlds, and the pray with miracles / violation, and transformation.

While The third chapter presents the roles of the miracles concept. It's about what the concept gives.

So I thought I should separate it in three parts: religious , social, and narrative roles, where the last one I presented it through the distinction between the role of the narrative and the narrator.

Then the chapters have been ended by summarizing the results of the research. Then it was included with the proves from sources and references.

Humbly I worked hard on this study. So if I did right that all will be a virtue from my God and which I can't be credited, and if I did wrong that would be unintentionally my fault.

Praise be to Allah